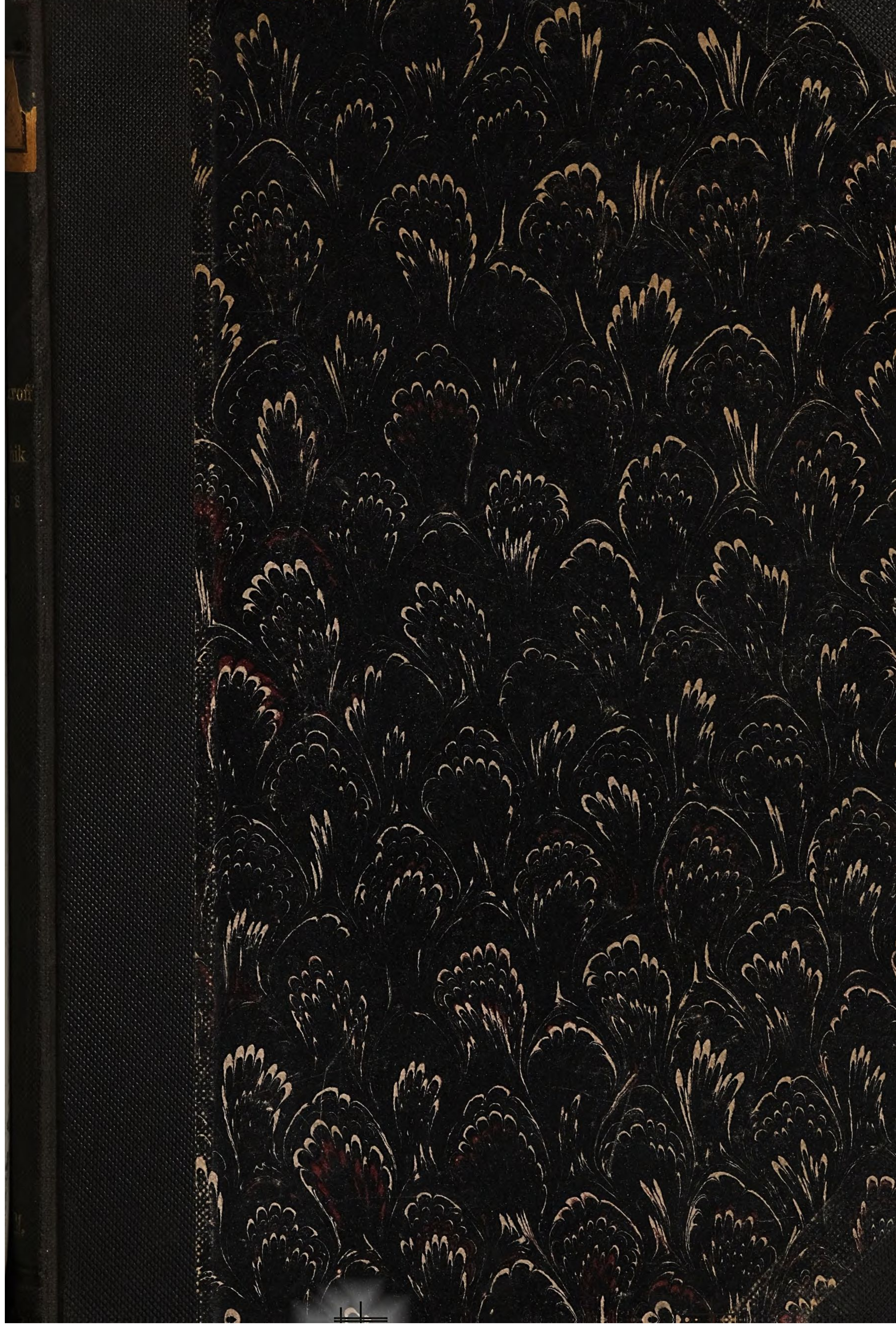




Ph. Pr. l
344

Dimitroff

Die psychologischen Grundlagen
der
Ethik J. G. Fichte's,
aus ihrem Gesamtcharakter entwickelt.

Inaugural-Dissertation
der
Philosophischen Fakultät der Universität Jena
zur
Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von
Athanas Dimitroff
aus Gradetz (Bulgarien).

JENA,
Druck von Bernhard Vopelius
1898.

9269

Genehmigt von der philosophischen Fakultät der Universität Jena
auf Antrag des Herrn Geh. Hofrat Prof. Dr. Eucken.

JENA, 22. Juni 1898.

Geh. Hofrat Prof. Dr. THOMAE,
d. Z. Dekan.



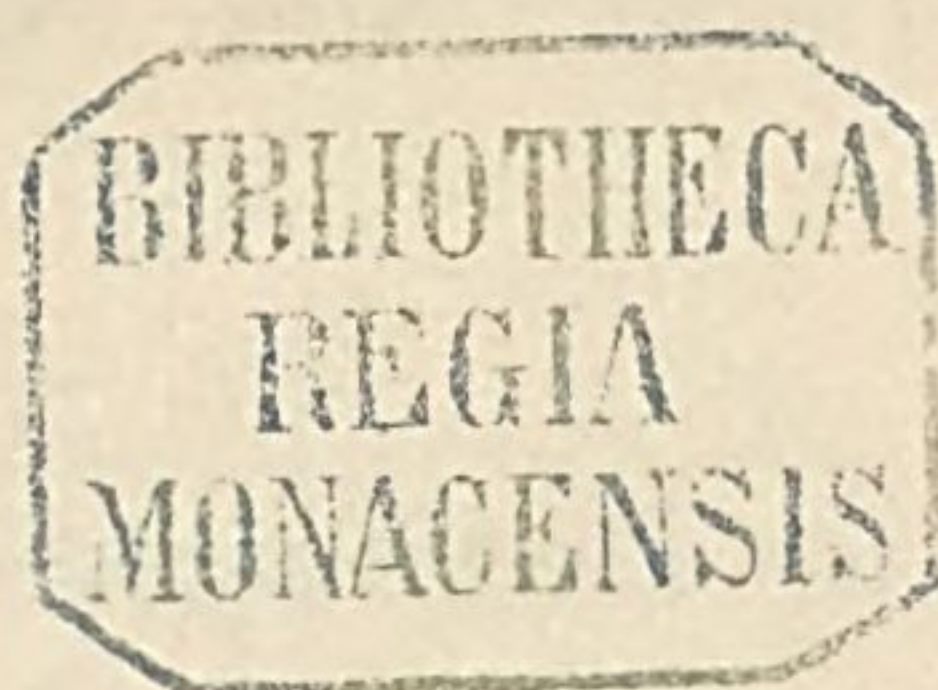
Seinen Gönnern und Freunden,
Herrn Christo W. Dimitroff

und

Herrn Ilia D. Gudeff

in Dankbarkeit

gewidmet.



Vorrede.

Auf zwei sich nicht notwendigerweise ausschliessenden Wegen kann man in der Vorrede zu einem Bilde von dem Inhalte der Schrift gelangen. Entweder betrachtet man das Bild in dem Zustande des ruhigen Seins, indem man die Zusammenhänge der einzelnen Bestandteile desselben in der Form der Analyse vorführt, oder man betrachtet das Bild in seinem Werden, indem man es vor den Augen des Lesers entstehen lässt. Der erste Weg ist hier nicht anwendbar, weil die vorliegende Arbeit keinen Anspruch auf den Zustand des Seins erheben kann. Mir bleibt also nur der zweite Weg übrig, und den einzuschlagen bin ich nicht nur aus systematischen, sondern auch aus persönlichen Rücksichten sehr geneigt, denn diesen Weg gehen heisst für mich, meinen Entwicklungsgang wiederholen.

Aufgewachsen in den Anschauungen der Systeme der absoluten Ethik, glaubte ich das Verhältnis zwischen den beiden philosophischen Disziplinen der Psychologie und der Ethik nur so fassen zu dürfen, wie es die Systeme der absoluten Ethik thun und wie ich es in dem ersten Teile der vorliegenden Arbeit darzustellen versuchte, denn nur dadurch, glaubte ich, würde man die Reinheit und Hoheit des Sittlichen retten können. Die ethischen Systeme von Kant und Herbart sind es, die mich zuerst fesselten und mir diese Ueberzeugung beibrachten. Durch das Studium dieser ethischen Systeme lernte ich die ideale Seite der Ethik als Wissenschaft kennen, denn die Kategorie der Idealität hat, glaube ich, in der Geschichte der Menschheit keine besseren Verkörperungen finden können als in dem kategorischen Imperativ Kant's und in der Idee der inneren Freiheit Herbart's. Durch dieses Studium lernte ich aber auch den ewigen Widerspruch zwischen der Wissenschaft und dem Leben kennen, der für mich in dem Verhältnis zwischen der Ethik und der Psychologie als Wissenschaften seinen Ausdruck fand. Denn von diesem Verhältnisse hängt es ab, ob die Pädagogik als Wissenschaft möglich ist oder nicht.

Diesen Mangel der absoluten Ethik fühlend, suchte ich Trost bei den Systemen der relativen Ethik, denn nur diese Systeme der Ethik haben, meiner Meinung nach, die Frage nach

den näheren Beziehungen zwischen Ethik und Psychologie mit dem deutlichen Bewusstsein ihrer Bedeutung für das Leben aufgenommen.

Der Kampf zwischen den Systemen der relativen und der absoluten Wertschätzung in der Ethik galt mir für einen Kampf um die Kategorien der Idealität und Realität.

Durch die Vorträge sowie die Lektüre der Schriften meines verehrten Lehrers, des Herrn Prof. Dr. R. Eucken, angeregt, führte ich den obigen Kampf auf einen Kampf zwischen dem unmittelbaren Seelenleben und dem höheren Geistesleben zurück und die Frage nach dem Verhältnis zwischen Psychologie und Ethik verwandelte sich für mich in die Frage nach den näheren Beziehungen zwischen den subjektiv-psychischen Erscheinungen zu unserer objektiv-geistigen Ursprünglichkeit. Gerade in dieser Zeit machte mich mein verehrter Lehrer auf die Ethik J. G. Fichte's aufmerksam, wofür ich ihm sehr dankbar bin, weil ich bei Fichte die schulmässige Formulierung der Frage fand, die mich beschäftigte — die klar und deutlich durchdachte Frage nach der Realität und Anwendbarkeit des Prinzips der Sittlichkeit für den empirisch-bestimmten Menschen. Die Frage verrät von vornherein den synthetischen Charakter seiner Ethik, denn wäre sie eine nur absolute Ethik, so wäre die Frage unlösbar; wäre sie hingegen eine nur relative, so wäre die Frage überflüssig.

Durch das Studium der Ethik Fichte's und auf Grund der von Eucken vertretenen noologischen Anschauung habe ich, in dem Bestreben, die absolute Ethik mit der relativen Ethik zu vereinigen, in der vorliegenden Arbeit an Fichte selbst zu zeigen versucht, dass eine Vereinigung nicht nur begrifflich, sondern auch thatsächlich möglich ist. Um diesem Bestreben einen Ausdruck zu geben, habe ich die Begriffe „Begründung“ und „Grundlegung“ (Grundlagen) eingeführt, womit ich die beiden Gesichtspunkte bezeichnet zu haben glaube. Der Tendenz der absoluten Ethik entnehme ich den Begriff der Begründung, der Tendenz der relativen Ethik hingegen den Begriff der Grundlegung (Grundlagen).

Was die Arbeit selbst anbelangt, so muss ich von vornherein hervorheben, dass es sich darin nicht um die systematische Klarlegung meines eigenen Standpunktes, sondern nur um den Nachweis handelt, dass der Ethik Fichte's die Tendenz zu Grunde liegt, die absolute Ethik mit der relativen zu vereinigen, eine Tendenz, die auch meiner Denkrichtung entspricht.

Zum Schluss möchte ich noch die etwaigen Leser dieser Schrift wegen des sprachlichen Ausdruckes um Nachsicht bitten.

Jena, August 1898.

Ath. Dimitroff.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
I. Teil: Das Problem	I
II. Teil: Darstellung	27
III. Teil: Ausführung	118
A. Begründung	123
B. Grundlegung	146

I. Teil.

Das Problem.

Man könnte mit Fester¹⁾ die Geschichte der neueren deutschen Philosophie einem stattlichen Gebäude vergleichen, welches zu ebener Erde von Kant, im ersten Geschosse von Fichte, im zweiten von Schelling und Krause bewohnt, von Hegel, Schopenhauer und Herbart aber als Eigentum beansprucht wird, so jedoch, dass die beiden letztgenannten eines Baufehlers wegen einen völligen Umbau der oberen Stockwerke zur Bedingung machen. Herder und Schlegel könnten als die philosophischen Hospitanten dieses Hauses bezeichnet werden.

Unsere Aufgabe ist nicht das ganze Haus, sondern nur die Anordnung und den Zusammenhang der Dinge und zwar in der ersten Etage dieses Hauses zu betrachten. Der Begriff einer ersten Etage aber setzt den eines Grundstocks voraus, deshalb können wir nicht umhin, die Grundmauern zu betrachten, auf denen die erste Etage ruht. Kant ist und bleibt der Grundstock der gesamten deutschen Philosophie — und nicht mit Unrecht sagt der grosse Philosophie-Historiker der Gegenwart, Kuno Fischer²⁾: „Es giebt keinen namhaften Denker seit Kant, der die eigene Lehre nicht mit der Kantischen auseinandergesetzt, nicht aus dieser sei es durch Fortbildung oder Entgegensetzung, abgeleitet hätte, — keinen, der nicht den Beweis hätte führen wollen, dass die Kantische Lehre richtig verstanden und unabhängig beurteilt, geraden Weges zu der seinigen führe.“ In diesem Sinne urteilt auch der Sohn Fichte's³⁾: „In Deutschlands Geschichte der Ethik (und davon ist hier auch die Rede) braucht man nur

¹⁾ Fester: Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie, S. 189.

²⁾ K. Fischer: Akad. Reden, Die beiden Kantischen Schulen in Jena. 1862, S. 81.

³⁾ Im. Herm. Fichte: System der Ethik, Bd. I, S. 55.

bis auf Kant zurückzugehen, der auch in diesem Zweige des Denkens reine Bahn hinter sich gelassen“. Nach dem Ausspruche Harms' ist die Philosophie seit Kant überhaupt die eigentliche deutsche Philosophie¹⁾. „Das Urtheil der Geschichte“, sagt auch Schelling, „wird sein, nie sei ein grösserer äusserer und innerer Kampf um die höchsten Besitztümer des menschlichen Geistes gekämpft worden, in keiner Zeit habe der wissenschaftliche Geist in seinem Bestreben tiefere und an Resultaten reichere Erfahrungen gemacht, als seit Kant!“

Ein Grund also, der uns berechtigt, bei der Aufsuchung und Feststellung der psychologischen Grundlagen der Ethik J. G. Fichte's Kant's Stellung zu diesem Problem zu berücksichtigen, liegt in der Geschichte der Philosophie selbst begründet.

Dazu kommt noch die eigene Ueberzeugung Fichte's, dass er ursprünglich nichts anderes wollte, als zum Verständnis der Kantischen Philosophie beizutragen, ihr einen Unterbau zu schaffen und eine systematische Form zu geben. „Der Verfasser (Fichte) ist innig überzeugt, dass kein menschlicher Verstand weiter als bis zu der Grenze vordringen könne, an der Kant besonders in seiner Kritik der Urteilskraft, gestanden Er weiss es, dass er nie etwas wird sagen können, worauf nicht schon Kant unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder dunkler gedeutet hat“²⁾. Die Bekanntschaft mit der Kritik der praktischen Vernunft hatte ihn so vom Grunde aus erschüttert, dass er seinem Freunde Weissshuhn schrieb: „Ich lebe in einer neuen Welt, seit ich die Kritik der praktischen Vernunft gelesen habe. Sätze, von denen ich glaubte, sie seien unumstösslich, sind mir umgestossen; Dinge, von denen ich glaubte, sie könnten mir nicht bewiesen werden, z. B. der Begriff einer absoluten Pflicht und Freiheit, sind mir bewiesen und ich fühle mich um so froher. Es ist unbegreiflich, welche Achtung für die Menschheit, welche Kraft uns diese Philosophie giebt, welch' ein Segen sie für ein Zeitalter ist, in welchem die Moral in ihren Grundvesten zerstört und der Begriff der Pflicht in allen Wörterbüchern durchstrichen war“³⁾.

Mit diesen Andeutungen des eigenen Zugeständnisses Fichte's über den Ursprung und die Richtung seiner Philosophie wollen wir das Anknüpfen des Problems an Kant rechtfertigen.

Das Problem oder die aufzulösende Aufgabe lässt sich folgendermassen ausdrücken: Es sollen die psychologischen Grundlagen der Ethik Fichte's aufgezeigt werden!

Die Aufgabe, so formuliert, möchte Manchem ein Kuriosum erscheinen, da sich einmal der Gedanke festgesetzt hat, dass die

¹⁾ Fr. Harms: Die Philosophie seit Kant. Einleitung S. 2.

²⁾ Ueber den Begriff d. WL. od. d. sogen. Philosophie, S. VI.

³⁾ Vergl. L. Noack: Joh. Gottl. Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken, 1862, S. 84.

idealistischen Nachfolger Kant's in dem Bestreben „die Philosophie zu einer evidenten Wissenschaft zu erheben“ und „auf sich selbst zu gründen“ die Erfahrung ignoriert, dass sie in der Absicht das Geistesleben zu erforschen, das unmittelbare Seelenleben vollständig vergessen, kurzum, dass sie statt die kalte nüchterne Wirklichkeit zu begreifen, sich vielmehr in einer Gedankenwelt der Einbildungskraft eingesponnen und von da aus mit reinen Begriffen und reinem Denken das Sein haben produzieren wollen. Natürlich schliesst man unwillkürlich weiter, die idealistischen Systeme hätten in sich keinen Platz für Psychologie, umsoweniger könne man innerhalb derselben von einer psychologischen Grundlage der Ethik oder Philosophie überhaupt reden, wobei man allerdings nur an die empirische Psychologie denkt. So will man heutzutage in dem Bestreben, die Philosophie vom Himmel herabzurufen und in die menschlichen Wohnungen nach sokratischer Art einzuführen, sie vollständig auf empirisch-psychologischer Grundlage basieren, und diese empirische Grundlage kann ja bekanntlich keine andere sein als die empirische Psychologie. So will man auch die Erziehung auf Psychologie gründen, aber auf eine Psychologie „ohne Seele“¹⁾.

Man sagt ganz ruhig, die Erziehung sei die planmässige Einwirkung auf die Seele des Kindes, und doch will man oder vielmehr kann man von der Seele, mit der die Erziehung zu thun haben soll, nichts wissen. Es liegt im Wesen der heutigen empirischen Psychologie, die ihr Dasein sowohl geschichtlich als auch sachlich dem Skeptizismus zu verdanken hat, dass sie vorzieht, statt den Begriff der Seele den des psychischen Mechanismus zu gebrauchen, und auf diesen Mechanismus soll planmässig und absichtlich eingewirkt werden, um denselben zu einer ethischen Persönlichkeit, deren wesentliche Merkmale Freiheit und Selbstständigkeit sind, zu erziehen. Die empirische Psychologie will also die Grundlage des ganzen geistigen Lebens und Schaffens, der gesamten Philosophie und Wissenschaft überhaupt sein, und wo von einer empirischen Psychologie nicht ausdrücklich die Rede ist, soll die Ethik keine psychologischen Grundlagen haben und die Philosophie überhaupt als Wissenschaft nicht möglich sein. Von diesem Standpunkt aus wird unsere Aufgabe selbstverständlich als ein Kuriosum erscheinen.

Die Aufgabe wird aber auch von anderer Seite, wenn auch nicht gerade als Kuriosum, so als eine nicht richtig gestellte, bedeutungslose verworfen. Für Manche besitzt die Ethik schon genug Evidenz an sich, sie hat den Wert einer absoluten Wissenschaft und braucht sich nicht um die Fäden zu bekümmern, die sie mit der Psychologie, Metaphysik usw. verbinden.

¹⁾ Den Ausdruck „Psychologie ohne Seele“ hat zuerst Fr. Al. Lange in seinem epochemachenden Werke „Geschichte und Kritik des Materialismus“ aufgestellt. Vgl. Bd. II, S. 381.

Auf der einen Seite verlangt man psychologische Grundlagen für die Ethik, die findet man aber nicht in der Ethik der idealistischen Systeme, auf der anderen Seite hält man die psychologische Grundlage für eine Verunstaltung, Herabsetzung der ethischen Werte. Auf der einen Seite will man die Ethik in Verbindung setzen mit anderen theoretischen Wissenschaften, sei es mit der Metaphysik, der Naturphilosophie oder der Erkenntnistheorie, und zwar um ihr eine sichere Grundlage zu schaffen, da sie nach ihrer Auffassung noch keine selbständige Wissenschaft sein kann, auf der andern Seite lehnt man jede Berührung mit anderen Wissenschaften ab, da die Ethik als Wissenschaft keiner weiteren Begründung bedürfe. Die Einen bestreben sich, die Kluft zwischen den einzelnen philosophischen Disziplinen in der Form einer Ueber- und Unterordnung zu überbrücken, wobei die Differenzen in Bezug auf den Einteilungsgrund und die letzte Ueberzeugung gleich zum Vorschein kommen, für die Anderen ist die Thatsache des zweifachen Verhältnisses des Menschen der Welt gegenüber, erstens als erkennendes und zweitens als handelndes Wesen, entscheidend, und bei ihnen kann von einem Zurückführen auf ein gemeinsames Prinzip keine Rede sein. Auf der einen Seite eine Tendenz zur Subordination und zum Monismus, auf der anderen Seite eine feste Koordination und ein nicht zu überwindender Dualismus.

Für uns ist nur wichtig die verneinende Antwort der beiden Standpunkte, denn, indem sie die Möglichkeit der Lösung der aufgestellten Aufgabe bestreiten oder direkt verneinen, denken sie nur an ihre eigenen Systeme der Psychologie und Ethik. Es fragt sich aber, ob J. G. Fichte mit denselben Systemen von Psychologie oder Ethik operiert.

Das Verhältnis lässt sich auf folgende Weise klar machen. In jeder algebraischen Gleichung kommen Buchstaben vor, welche aber nicht notwendig immer denselben Zahlenwert zu bedeuten brauchen; jede algebraische Gleichung ist vielmehr nur eine Formel, ein Symbol, und jede Lösung der Formel durch Einsetzen verschiedener Werte ergibt wiederum verschiedene Werte. Auf unser Thema übertragen, wird es sich gerade so verhalten: Die Anhänger der sogenannten relativen Wertschätzung in der Ethik erwarten von der Lösung der aufgestellten Aufgabe eine positive Grösse, ihre Rechnung in Bezug auf die Ethik Fichte's ergibt aber eine negative Grösse, und daher erscheint ihnen die Beantwortung der Frage als ein Kuriosum; die Anhänger der sogenannten absoluten Wertschätzung in der Ethik dagegen behaupten, das Resultat sei gleich Null, ja noch mehr, die Grössen könnten überhaupt nicht als Glieder einer gleichnamigen Gleichung aufgestellt werden.

Die Gegenwart kennt ja die Ethik als Wissenschaft¹⁾, entweder als relative oder als absolute Ethik. Durch diese Zwei-

¹⁾ Flügel: Die Probleme der Philosophie u. ihre Lösungen, III. Aufl., S. 174.

teilung glaubt man jede geschichtlich aufgetretene Ethik begreifen zu können, als ob eine dritte Möglichkeit gar nicht vorhanden wäre. Hier sehen wir, dass jede Ethik der Gegenwart sich ungünstig für die aufgestellte Aufgabe ausspricht. Unserer Meinung nach aber soll die aufgeworfene Frage einen Sinn haben, und so erscheint es von vornherein notwendig, den Sinn der Aufgabe klar zu machen, ehe wir an die Lösung herangehen. Um dies zu erreichen genügt es, das Buch der Geschichte aufzuschlagen, je einen Vertreter der beiden Richtungen zu wählen und an ihnen selbst zu sehen, was man eigentlich will und was man nicht will.

Als Vertreter der relativen Ethik könnten wir jede beliebige philosophische Ethik nehmen, deren Urheber das Schicksal hatte, in der Zeit von Aristoteles bis auf Kant zu leben. Um einen Vertreter der absoluten Ethik hingegen zu finden, brauchen wir nicht weit zurückzugreifen; der Grundstock der deutschen Philosophie, Kant, liefert uns das beste Beispiel dafür, denn er ist in der That der erste wissenschaftliche Vertreter der absoluten Ethik, abgesehen von den anfänglichen Versuchen eines Sokrates und Platon. Aristoteles und Kant also wären für uns die beiden Knotenpunkte.

Die beiden haben nicht nur in der Ethik, sondern in der ganzen Welt- und Lebensanschauung grosse Differenzen und verschiedene letzte Ueberzeugungen vom Wesen und Zusammenhange der Dinge. In Aristoteles finden wir den echten Vertreter und wissenschaftlichen Ausdruck der griechischen, in Kant dagegen der deutschen Art.

Auch für Aristoteles besteht die Zweiteilung der Philosophie in die theoretische und die praktische, wie für die Vertreter der absoluten Ethik, das Verhältnis der beiden Disziplinen zu einander aber zeigt das volle Gegenteil von der Art, wie die Zweiteilung seit Kant wissenschaftlich begründet worden ist. Auf Grund der Thatsache, dass der Mensch zwei Beziehungen zur Aussenwelt eingeht, einmal als empfangendes, erkennendes Wesen, und zweitens als aus sich heraustretendes oder handelndes, wird die Zweiteilung angenommen. Fragen wir aber, wie sich diese beiden Teile zu einander verhalten, so erfahren wir sofort, dass die praktische Philosophie nichts anderes sei, als eine Anwendung der theoretischen. Die Aktivität des Geistes, von der die griechische Philosophie durchdrungen ist, besonders in ihrer universellen Ausbildung, hat ihre Stärke und Bedeutung nur auf dem Gebiete der theoretischen Philosophie und findet ihren Ausdruck in der Thätigkeit nach aussen. „Was die philosophische Arbeit jener Zeit kennzeichnet, ist der Blick nach aussen“¹⁾. Handelt es sich hingegen um die praktische Philosophie, so wird man sich sofort auf die „vernünftige Einsicht“ des Sokrates angewiesen fühlen.

¹⁾ Rehmke: „Unsere Gewissheit von der Aussenwelt“, S. 7.

Niemand ist freiwillig böse¹⁾, sondern nur aus Unwissenheit. Aller Frevel entsteht aus Unverstand. Wie der Mensch erkannt hat, so will er. Wer das Richtige erkannt hat, der will es deshalb auch. Wer das Richtige nicht will, der hat etwas Verkehrtes erkannt. Er ist in Unwissenheit und daher fehlt er. Gut und Böse, Recht und Unrecht, müssen zuletzt auf Wahrheit und Unwahrheit der Erkenntnis reduziert werden. Die Tugend ist lehrbar, die Sünde ist Folge der Unwissenheit. Alles dies sind Sätze, deren Bestätigung sich nicht nur bei Sokrates, sondern in der ganzen griechischen Philosophie nachweisen lässt. Der Intellekt ist die Quelle des Geistes- und Seelenlebens, darnach hat sich der Wille und das Handeln zu richten. „Zuerst erkennt der Mensch, dann will er, und zuletzt handelt er.“ Von einer Persönlichkeit in echt moralischem Sinne kann keine Rede sein, obgleich die Anfänge dazu sich schon bei Aristoteles finden. Begriffe wie Geistesleben und Innerlichkeit können keinen Anspruch auf Ursprünglichkeit erheben — alles sind abgeleitete Thätigkeiten. — Dies hängt zusammen mit der letzten Ueberzeugung des Aristoteles von Mensch und Welt. Es ist der griechischen Anschauung die Ueberzeugung gemeinsam, dass der Mensch seiner Natur nach der Welt wesensverwandt sei²⁾; die Kluft zwischen Subjekt und Objekt ist noch nicht entstanden — sie leben noch in harmlosem Frieden. Die gelobte Zeit des klassischen Altertums kennt nicht den Zweifel an der Realität einer Aussenwelt, obwohl man sich sonst auch um den Begriff des Seins redlich bemüht. Selbst der Vater des Idealismus, Platon, ist in diesem Sinne ganz Grieche; auch seine Philosophie ruht auf der dogmatischen Voraussetzung einer Aussenwelt. Und was auch immer die Sophistik und Skeptik bei Griechen und Römern in Zweifel gezogen haben mögen, das Dasein einer Aussenwelt stand doch auch diesen Professionszweiflern ausser allem Zweifel. Der griechische Geist nimmt die Welt als gegeben an und bekümmert sich nicht um die Beantwortung der Fragen nach dem Ursprung, den Grenzen und der Realität unserer Erkenntnis. Das Problem der Wahrheit, welches im Mittelpunkte jedes philosophischen Systems stehen muss, wird einfach gelöst: Subjekt und Objekt haben etwas Gemeinsames; Denken und Sein sind nicht grundverschieden, sind auch nicht ein und eben dasselbe, jedes aber weist auf das andere hin, und daher ist das absolute Kriterium der Wahrheit die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein, der eigenen Vorstellung mit dem Gegenstande draussen. Der Einzelne ist nur Glied einer Gemeinschaft, ein Stück eines uns umgebenden Alls; das Verhältnis und die Beziehungen zu diesem zu entwickeln und seine Grösse, Festigkeit und Schön-

¹⁾ Harms: Psychologie S. 148. Vergl. Ueberweg-Heinze, Grundr. d. Gesch. d. Phil., VII. Aufl., I, S. 111.

²⁾ Harms: Psychologie S. 149. Vergl. Harms, Die Phil. seit Kant, S. 232.

³⁾ Eucken: Grundbegriffe d. Gegenwart, II. Aufl., S. 284.

heit mitzuerleben — das wird zum Hauptinhalt des Daseins¹⁾. Die Arbeit des Geistes besteht also vornehmlich in dem Aufsuchen und Erkennen der Beziehungen zwischen Mensch und Welt; es fehlt eine reine Innerlichkeit.

Von einer neuen Wirklichkeit im Sinne des Moralismus eines Kant oder Fichte lässt sich gar nicht reden, denn die ganze Entwicklung und Verwicklung des Geistes in seiner Arbeit hat einen festbestimmten Weg zu durchlaufen und daher lässt sich wohl von einem quantitativen, aber nimmermehr von einem qualitativen Fortschritt reden. Die Ideen der Entwicklung und der Geschichte, die im Ausgange des vorigen und zu Anfang dieses Jahrhunderts zu Prinzipien der Weltbetrachtung erhoben wurden und die in der Gegenwart den Anspruch machen, einen der unentbehrlichsten Ecksteine jeglicher Weltanschauung zu bilden, sind der griechischen Philosophie in dem ausgeprägten Sinne unbekannt. Die Weltgeschichte hat bestimmte Kreise zu durchlaufen und dann von vorne wieder anzufangen. Für die Geschichte und die Entwicklung gilt die sogenannte Hesiodische Folge der Zeitalter als massgebend²⁾. Es giebt hier keine Hoffnung auf eine bessere Zukunft, kein Vertrauen auf einen universalen Fortschritt.

Eine solche Grundanschauung vom Wesen und Zusammenhang der Dinge, vom Leben und Geistesgeschehen überhaupt hat folgende Konsequenzen für die beiden für uns in Betracht kommenden Disziplinen.

Die Psychologie, als Wissenschaft vom Seelenleben, wird als Ausgangspunkt für alle Wissenschaften betrachtet werden müssen. Der Mangel an erkenntnistheoretischen Erwägungen aber und der blos quantitative Fortschritt tragen dazu bei, dass die Psychologie nicht nur als Ausgangspunkt, sondern auch als Grundwissenschaft betrachtet wird. Indem sie aber zu einer Grundwissenschaft erhoben wird, bleibt sie auf der Stufe des Beschreibens, niemals kann sie ihre Grenze überschreiten und eine erklärende Wissenschaft werden. Denn Beschreiben heisst eben die Thatfachen des Seelenlebens sammeln und sie in gewisse Klassen einordnen. Und darin ist Aristoteles z. B. gross. Er ist Dank dieses Bestrebens, die einzelnen Erfahrungen aufzuzeichnen, der Vater vieler einzelner Wissenschaften geworden. In der Psychologie ist er der Begründer der Psychologie als Seelenvermögenstheorie, und gerade in ihr als der Grundwissenschaft findet die echt griechische Anschauung vom Geistesgeschehen ihren Ausdruck in dem Vorzug des Erkenntnisvermögens vor dem Begehrungsvermögen. Das Wissen ist das erste und ursprüngliche, das Handeln ist das zweite und angewandte. Das Erkennen ist das höchste Gut und der Hauptbestandteil der Glückseligkeit. Das

¹⁾ Eucken: Die Lebensanschauungen d. grossen Denker, II. Aufl., S. 48.

²⁾ Paulsen: System d. Ethik, S. 248.

Seelenleben ist das unmittelbar Gegebene und daran hat die ethische Entwicklung anzuknüpfen. Der Wille wird als Seelenvermögen angeführt, und ihm sogar die Tugend¹⁾ als besondere Beschaffenheit zugeschrieben, aber das Massgebende bleibt dabei immer die vernünftige Einsicht, und der Schwerpunkt der Thätigkeiten der Seele liegt in dem Intellekt. Die Sittlichkeit ist vor allem das Werk der vernünftigen Einsicht. Erst die christliche Philosophie, hauptsächlich Augustinus, hat den Willen für das leitende Seelenvermögen erklärt. Einen besseren Beweis dafür können wir nicht anführen, als die Thatsache, dass die Frage nach der Freiheit des Willens innerhalb der griechischen Philosophie niemals mit der Gründlichkeit und der Aufregung erörtert worden ist, wie in der christlichen Philosophie des Mittelalters.

Die Ethik als Wissenschaft darf hier nicht den Anspruch machen, eine neue Wirklichkeit mit anderen Werten eröffnen zu können; sie muss sich vielmehr der Politik und der Psychologie unterordnen. Sie hat die Aufgabe, Ziele aufzustellen, die von der Politik, als Wissenschaft vom Staate und zwar vom griechischen Staate, anerkannt worden sind. Es darf daher nicht befremden, wenn in der klassisch-griechischen Philosophie (nicht in der späteren) der Begriff der Menschheit vollständig fehlt. Die ganze ethische Entwicklung und die Wirklichkeit, deren Herbeiführen sie sich zur Aufgabe macht, sind weiter nichts, als eine Fortführung der einen als gegeben angenommenen Wirklichkeit. Die Wurzel der ethischen Handlung liegt im Seelenleben des Menschen, die natürlichen Triebe liefern die beste Grundlage für die ethische Entwicklung, und die Kunst aller Erziehung besteht in der vernünftigen Regelung der Triebe und deren Unterordnung unter die Vernunft. Das Prinzip der Form, welches eine durchgreifende Stellung in dem Weltbilde der griechischen Anschauung einnimmt, macht sich auch hier geltend. Das Ziel alles Strebens ist die Verbindung und harmonische Ordnung vorhandener Grössen.

Für das Verhältnis der beiden Wissenschaften zu einander ergiebt sich das einfache Resultat: Als Grundlage und Voraussetzung der Sittlichkeit sind gewisse Natur-Eigenschaften notwendig; um sittlich handeln zu können muss man ein Mensch, an Seele und Leib so und so beschaffen sein²⁾. Oder die ethische Person muss als Naturkraft vorhanden sein, um nach einer der praktischen Ideen beurteilt werden zu können. Stumpfsinnige Menschen können ebenso wenig tugendhaft sein, als Bäume und Steine³⁾. Grundlage und Voraussetzung der Ethik ist die Psychologie als Lehre von den seelischen Erscheinungen. Man erkennt im Menschen zuerst, was er ist, und dann erst fragt man nach dem, was er werden soll. Dieses Werden-Sollen aber ist

¹⁾ Zeller: Philosophie d. Griechen, II. Bd. S. 630.

²⁾ Zeller: Philosophie der Griechen, Bd. II, S. 626.

³⁾ Herbart: Analyt. Belchtg. d. Naturrechts, § 135, S. 173.

nicht grundverschieden von dem Sein, sondern es ist vielmehr eine nur gesteigerte Quantität des Strebens. Und dieses ist der Fall nicht nur in der Ethik, sondern auf allen Gebieten der Wissenschaft. Die Begründung der Ethik als Wissenschaft ist eine anthropologische oder psychologische und ihrer Tendenz nach, Glückseligkeit herbeizuführen, ist sie eine Ethik in der Form der Güterlehre, also eine Ethik der relativen Wertschätzung.

Ein ganz anderes Bild zeigt uns die Grundanschauung Kant's. Für ihn beruht die Zweiteilung der Philosophie in eine theoretische und eine praktische auch auf der Thatsache, dass der Mensch in einem zweifachen Verhältnis zu der Welt steht; die Art der Begründung dieser Zweiteilung aber ist eine ganz andere, als die bei Aristoteles. Bei Aristoteles bedeutete praktisch soviel wie ausführend. Jede Wissenschaft, die für den Zweck und das Interesse des Erkennens da ist, gehört bei ihm zur theoretischen Philosophie, z. B. Mathematik, Physik, Metaphysik; alle diese Wissenschaften gehen darauf aus, die Erkenntnis zu erweitern und zu befestigen; alle andern Wissenschaften dagegen, die darauf ausgehen, das durch die Erkenntnis Gewonnene in Wirklichkeit umzusetzen, gehören zur praktischen Philosophie, z. B. Moral, Politik und Pädagogik¹⁾. In der Kant unmittelbar vorangehenden Zeit verstand man unter praktischer Philosophie im grossen und ganzen dasselbe, was Aristoteles gelehrt hatte. Seit Wolf z. B. verstand man unter praktischer Philosophie²⁾ entweder die Sittenlehre selbst oder im weiteren Sinne zugleich auch Aesthetik, Pädagogik, Lebensklugheitslehre und überhaupt jedwede Kunst-anwendung oder Methodik die von der theoretischen Philosophie aufgestellten Begriffe und Vorbilder ins Leben einzuführen, wobei die Ansicht obwaltet, dass die praktische Philosophie überhaupt dem Wissen, das in der theoretischen Philosophie schon vollendet ist, nichts mehr hinzufügen könne, sondern nur in gewissen praktischen Regeln oder Kunstlehren die erkannte Wahrheit zu verwirklichen habe. Der erste, der dazu beigetragen hat, dass das Praktische sich vollständig von dem Technischen ablöste, um Träger einer neuen Wirklichkeit mit grundverschiedenen, unvergleichlichen Werten zu werden, war Kant. Praktisch heisst nunmehr, was durch Freiheit möglich ist³⁾.

Bei Kant spricht man, wie er selbst, selten von theoretischer und praktischer Philosophie, aber oft von theoretischer und praktischer Vernunft und das mit Recht; daher können wir auch das Verhältnis zwischen theoretischer und praktischer Erkenntnis an dem Leitfaden der theoretischen und praktischen Vernunft verfolgen. Kein Philosoph hat den Unterschied zwischen beiden so ausführlich und scharf zu bestimmen gesucht, aber es war auch

¹⁾ Harms: Die Philosophie in ihrer Geschichte, Bd. I, S. 26.

²⁾ H. M. Chalybäus: System d. Ethik, Bd. I, S. 107.

³⁾ Vergl. Harms: Die Phil. s. Kant, S. 232—33; Eucken, Die Grundbegriffe der Gegenwart, II. Aufl., S. 283.

keiner, der sie soweit auseinander brachte, wie Kant. Ehe wir auf die beiden Erkenntnisarten und deren Begründung eingehen, wollen wir, wie wir das bei Aristoteles gethan haben, die Grundgedanken Kant's über Philosophie überhaupt ins Auge fassen.

Kant ist der Vater der modernen Erkenntnistheorie, d. h. er ist der erste, der sich die klar und deutlich durchdachte Aufgabe gestellt hat, den Ursprung, die Grenzen und die Realität unserer Erkenntnis überhaupt, nicht blos ihr seelisches Werden, zu untersuchen. In Bezug auf den Ursprung unserer Erkenntnis stellt er dem Empirismus und dem Rationalismus den Apriorismus gegenüber, in Bezug auf die Grenzen der Erkenntnis dem Dogmatismus und dem Skeptizismus den Kritizismus gegenüber; endlich entscheidet er den Streit zwischen naivem Realismus und Immaterialismus über Realität unserer Erkenntnis mit seinem transzendentalen Idealismus. Hatten die grossen Dogmatiker des 17. und 18. Jahrhunderts geglaubt, dass der menschliche Geist imstande sei, die ganze Wirklichkeit zu begreifen und das Wesen der Dinge zu erkennen, dass alles durch das Prinzip der Kausalität bestimmt sei, und dass man zur Erkenntnis der drei transzendentalen Ideen von Gott, Unsterblichkeit und Freiheit durch das rein begriffliche Wissen gelangen könne, so lehrt Kant, der menschliche Geist könne die Wirklichkeit nur als Erscheinungswelt begreifen, was aber der Erscheinungswelt zu Grunde liege, die sogenannten Dinge an sich, sei unerforschbar; als Subjekte des Erkennens sind wir nur auf Erscheinungen angewiesen und erfahren durch unser Wissen nur dasjenige, was wir selbst in die Dinge hineingelegt haben; was aber das Wesen der Dinge an sich ausmacht, bleibt für uns ein verschlossenes Buch. Hatte man früher gelehrt, Raum und Zeit seien etwas ausserhalb und unabhängig vom Subjekte Existierendes, etwas Objektives, Reales, sei es substantiell und primär, wie der naive Realismus lehrte und lehrt, oder etwas Accidentielles und Sekundäres, wie der metaphysische Halbrealismus lehrte, so lehrt Kant die Apriorität und Idealität des Raumes und der Zeit. Wurden früher Raum und Zeit als Substanz- und Relationsbegriffe aufgefasst, so löst Kant sie in Anschauungen auf und zwar in reine Anschauungen oder Anschauungsformen a priori. Hatte man früher das Subjekt vom Objekt aus erklärt, so kehrt Kant die Sache um und lehrt statt Welterkenntnis eine tiefere Selbsterkenntnis, wie es Copernicus in der Astronomie that, mit dessen Unternehmen Kant selbst den Standpunkt der Kritik der reinen Vernunft vergleicht¹⁾. Das Subjekt hat nicht mehr die Kraft und das Vermögen, die Welt zu umspannen, wohl aber die Kraft und das Vermögen, seine eigene Welt zu erfassen. Verzicht auf alles, was über unser Erkenntnisvermögen hinausgeht, auf alles, was die

¹⁾ Kr. d. r. V. Vorrede z. II. Aufl., S. 17.

Grenzen der Erfahrung überschreitet; statt der aus sich selbst hinaus projizierenden Thätigkeit des Subjekts nach Aussen, wie es bei den Griechen der Fall war, eine Thätigkeit nach Innen, eine Thätigkeit der Konzentration, eine Innerlichkeit. Nicht mit Unrecht hat man Kant mit Sokrates¹⁾ verglichen und ihn einen Sokrates in zweiter Potenz genannt, denn Sokrates war der erste unter den griechischen Philosophen, der statt einer Welterkenntnis eine tiefere Selbsterkenntnis forderte und Dank dieser Forderung der Vater der Ethik als Wissenschaft ward. Das Subjekt ist also bei Kant nur auf sich selbst angewiesen, für dasselbe sind keine Fäden und Brücken da, um sich mit der Welt der Dinge an sich in Verbindung zu setzen. Die Wahrheit ist nicht mehr Uebereinstimmung der eigenen Vorstellung mit dem Gegenstande draussen, des Denkens mit dem Sein, da letztere mit einander gar nichts zu thun haben; die Wahrheit wird vielmehr zur Selbsterkenntnis des Geistes in seiner Thätigkeit. Das Subjekt lebt nicht mehr in einer harmlosen Einheit mit der Welt und muss auf alle theoretische Erkenntnisse über die letzten Fragen des Daseins verzichten; statt dieses Verlustes aber wird demselben ein Wachsen, Blühen und Gedeihen in einer Welt der reinen Innerlichkeit durch die praktische Erkenntnis vergönnt; nach der allzermalmenden Kritik der reinen Vernunft erscheint die Kritik der praktischen Vernunft als eine Belohnung für alles Verzicht. Die theoretische Erkenntnis ist beschränkt auf die Erfahrung, gilt nur für die Erfahrung und kommt wiederum zustande nur durch die Erfahrung. Alles begriffliche Wissen muss die Anschauung zu seinem unentbehrlichen Bestandteil haben: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ Alles aber gilt und hat nur Bedeutung für die Welt als Erscheinungswelt. Wäre Kant noch einen Schritt gegangen, so hätte er einen völligen Weltbankerott gemacht, das hat er aber nicht thun wollen, denn den Punkt des Archimedes fand er in der praktischen Vernunft. —

Für uns ist nur das Verhältnis zwischen Psychologie und Ethik wichtig, dieses Verhältnis ist aber bedingt nicht nur durch das System, welches auf diesem Grundgedanken aufgebaut ist, sondern auch durch die Methode der Untersuchung selbst — daher ist es wohl am Platze, einen Augenblick bei der Methode Kant's zu verweilen —; dieser Umstand wird sich auch für das Verständnis der Philosophie Fichte's von grosser Wichtigkeit erweisen.

In der wissenschaftlichen Arbeit fragt man ganz natürlich nach dem Was, und das Eigentümliche der grossen Genies besteht eben darin, dass sie das Was scharf und bestimmt festzustellen suchen; der Zeit ist es aber nicht vergönnt, immerfort grosse Geister zu erzeugen, und die geschichtliche Beobachtung lehrt

¹⁾ Vrgl. Harms: die Philosophie seit Kant, S. 231 und Liebmann, „Zur Analysis der Wirklichkeit“, II. Aufl., S. 2.

uns, dass immer nach einer grossen bahnbrechenden Entdeckung eine geschichtliche Orientierung sich notwendig machte, d. h. die Zeit selbst fühlte sich verpflichtet, nicht mehr die Frage nach dem Was, sondern die Frage nach dem Wie zu beantworten. So geschah es auch mit dem Kritizismus Kant's. Das System selbst hat verschiedene Auslegungen erlebt, bald wurde der Kritizismus mit Skeptizismus, bald mit überschwänglichem Dogmatismus, bald mit Immaterialismus identifiziert. Viel schlimmer war es aber mit der Frage nach dem Wie der kritischen Untersuchung bestellt. Die Gegenwart ist sich im grossen und ganzen über das Was des Kritizismus einig, über die Frage nach der Methode desselben dagegen keineswegs im klaren. Scharfsinnige Denker, wie Christ. Erhard Schmid, Reinhold, Fries, Beneke, Herbart und Schopenhauer in den ersten Dezennien des Jahrhunderts, und K. Fischer, Ulrici, Liebmann und andere in neuerer Zeit haben sich mit der Frage beschäftigt und sie verschieden beantwortet. Unsere Aufgabe ist nicht, einen Bericht über diesen Streit zu erstatten; es genügt, blos die Ansichten typisch anzuführen.

Wie ist Kant zu der Lehre des transzendentalen Idealismus gelangt? lautet die in der Geschichte der deutschen Philosophie so wichtig gewordene Frage. Die verschiedenen Ansichten darüber lassen sich auf zwei zurückführen.

Die Einen behaupten, der Kritizismus habe nicht nur psychologisch-anthropologische Grundlagen und Voraussetzungen, sondern sei auch nur psychologisch zu verstehen. Die sogenannte transzendente Hauptfrage: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich und zwar α) in der Mathematik, β) in der Naturwissenschaft und γ) in der Metaphysik, wird auf das Subjekt des Erkennens bezogen, was eigentlich jeder Philosoph der Gegenwart thun wird, der einmal den Sinn des Cogito ergo sum des Cartesius verstanden hat. Dieses Beziehen auf das Subjekt des Erkennens aber wird mit Hilfe der herkömmlichen seit Aristoteles in der Philosophie einheimisch gewordenen Schulmittel — durch die Induktion und Deduktion vollzogen, d. h., durch Regeln und Gesetze, die von der Entwicklungsgeschichte des individuellen Seelenlebens abstrahiert worden sind, und daher wird die obige Frage identifiziert mit der: Wie kommt der Einzelne zum Bewusstsein der synthetischen Urteile a priori und zwar α) in der Mathematik, β) in der Naturwissenschaft und γ) in der Metaphysik. So modifiziert ist die Frage keine transzendente mehr, sondern eine rein psychologische, denn die Psychologie stellt sich ja die Aufgabe, Gesetze und Regeln aufzufinden, nach denen die seelischen Erscheinungen vor sich gehen. Die ganze Kritik der reinen Vernunft scheint dann dasselbe Ziel gehabt zu haben, wie die Untersuchung über den menschlichen Verstand eines Hume oder Locke. Dass Kant gegen solche Auffassung seiner Methode protestierte, war ganz natürlich, man

tröstete sich aber mit dem Gedanken, Kant sei in einer Selbsttäuschung befangen. So erklärt Fries, der in der Vorrede zu seiner Neuen Kritik der Vernunft mit Dankbarkeit Chr. Erh. Schmid als seines Vorgängers gedenkt, das Resultat der Kritik der reinen Vernunft für richtig, will aber auf dem Wege der Selbstbeobachtung und inneren Anschauung die Entdeckung des A priori Kants begründen. Was Kant a priori nennt, sei das durch Selbstbeobachtung innerlich als allgemeingültig und notwendig Anerkannte, und die Ablehnung jeder psychologischen Grundlage von seiten Kant's sei Selbsttäuschung gewesen. So schreibt auch Reinhold seine von Kant selbst gut geheissenen „Briefe über die Kantische Philosophie“ unter der Voraussetzung, dass der kritische Philosoph sich die Aufgabe stellt, die allgemeinen und notwendigen Gesetze der vorstellenden Kraft aufzufinden, die er durch Reflexion und innere Erfahrung erkennt, und meint im Geiste Kant's zu arbeiten, wenn er seine Theorie des Vorstellungsvermögens entwickelt. Beneke vermisst die psychologischen Grundlagen der apriorischen Erkenntnis bei Kant und erklärt die Psychologie für die eigentliche Grundwissenschaft; sie soll sowohl die Erkenntnis des A priori, als auch die apriorischen Erkenntnisse selbst begründen. Im Gegensatze zu Herbart, der die psychologischen Grundlagen vorfindet, sie aber tadelt, da sie auf der Psychologie als Seelenvermögenstheorie beruht¹⁾, will Beneke eine Psychologie, unabhängig von aller Metaphysik, haben. Auch Schopenhauer vermisst die psychologische Grundlage des Kritizismus und tadelt Kant's Abweisung derselben.

Dieselbe psychologisch-anthropologische Grundlage, die die Denker dieser Richtung in der Erkenntnistheorie bei Kant vorfinden oder vermissen und deren Ablehnung durch Kant sie tadeln, wird auch in der Ethik verlangt, so dass die Psychologie als der Vorhof der Ethik erscheint. Die Ethik wird in Uebereinstimmung mit Kant und im Gegensatze zu Aristoteles als selbständige Wissenschaft anerkannt, gleichzeitig aber verlangt man in Uebereinstimmung mit Aristoteles und im Gegensatze zu Kant, dass die ethische Entwicklung mit der psychologischen Natur des Menschen nicht im Gegensatze stehe. Kant hat vielfach ausdrücklich jede Abhängigkeit der Ethik nicht nur von der Psychologie, sondern auch von der Metaphysik, Kosmologie und Theologie verlangt²⁾, dem gegenüber will man der Ethik die Verbindungskanäle mit der Metaphysik und Psychologie nicht verschliessen. So verlangt Trendelenburg, der bedeutendste Anhänger des Aristoteles im 19. Jahrhundert³⁾: Die Ethik dürfte nicht verleugnen, dass sie nur in Uebereinstimmung und Wechsel-

¹⁾ Herbart: Allg. Metaphysik, § 33, W. B. III, S. 118. Vergl. J. B. Meyer. Kants Psychologie, S. 5—28.

²⁾ Kritik d. pr. Vernunft, S. 114.

³⁾ Trendelenburg: Herbart's pr. Phil. und d. Ethik d. Alten, 1856, S. 29.

wirkung mit beiden (Metaphysik und Psychologie) Wissenschaft ist. Die Ethik, welche der Metaphysik enträte, büsse an Tiefe im Idealen und die Ethik, welche sich der anthropologischen Begründung enthalte, an Anwendbarkeit und Befestigung im Realen ein. Oder¹⁾: „In der That kann dem Menschen keine andere Aufgabe gegeben sein, als die Idee seines Wesens zu erfüllen; der Mensch kann keine andere fassen und keine andere anerkennen, als eine solche, welche mit den inneren Zwecken seines Wesens übereinstimmt Hiernach wird nur in einer Psychologie, welche die Idee des Menschen ins Licht setzt, die allen verständliche und allen zugängliche Basis der Ethik und in derselben Psychologie, welche den Menschen in seiner realen Natur erkennen lehrt, die Anwendbarkeit des Prinzips liegen können.“ So urteilt der moderne Aristoteliker für den Alten gegen Kant. Schopenhauer geht in seinem Eifer, die Psychologie in den Dienst der Ethik zu stellen, so weit, dass er das Sollen der kritischen Moral für einen Fremdling in der Philosophie erklärt, der sein Dasein allein dem Mosaischen Dekalog zu verdanken habe, und vergisst dabei die Warnung Kant's vor jeder Verwechslung zwischen Anthropologie und Anthroponomie²⁾. Wenn Schopenhauer den Unterbau, so sucht Wundt das Dach der Ethik als Wissenschaft zu befestigen³⁾, indem er sagt, die Ethik könne in ihrem Abschlusse eine metaphysische Gesamtanschauung des menschlichen Geisteslebens nicht entbehren.

Dieser psychologisch-anthropologischen Richtung ist die transzendente gegenüber zu stellen. Von der psychologisch-anthropologischen Grundlage, die die oben angeführten Denker für notwendig hielten und deren ausdrückliche Abweisung von Seiten Kant's sie geflissentlich für eine Selbsttäuschung erklärten, wollen die Denker der transzendentalen Richtung nichts wissen. Ulrici sucht die Unmöglichkeit einer psychologischen Grundlage der Vernunftkritik zu erweisen und findet, dass das Resultat des Kritizismus in der Erkenntnistheorie, der Apriorismus, grundverschieden von dem Resultat Locke's sei. Locke rechnete die Erkenntnis der Thatsachen des Bewusstseins zur inneren Erfahrung, Kant dagegen könne dieselben nicht als a priori hinstellen, denn was Thatsache ist, könne nicht a priori und was a priori nicht Thatsache sein⁴⁾. „Kant und Fichte“, urteilt K. Fischer⁵⁾, „wussten wohl, warum jener seine Kritik, dieser seine Wissenschaftslehre durchaus nicht wollten für Psychologie gelten lassen. Waren ihre Einsichten nur psychologisch und darum nur empirisch, so wären in demselben Augenblicke die Objekte dieser Einsichten nicht mehr ursprünglich und damit hätte das Unter-

¹⁾ Trendelenburg: Historische Beiträge z. Phil., Bd. III, S. 91.

²⁾ Vrgl. Cohen, Kant's Begründung d. Ethik, S. 157.

³⁾ Wundt: System d. Ethik, S. 457.

⁴⁾ Vrgl. J. B. Meyer: Kant's Psychologie, S. 8.

⁵⁾ K. Fischer: Akad. Reden, Die beiden Kantischen Schulen in Jena, S. 97.

nehmen beider Philosophen seinen Sinn verloren“¹⁾. Die psychologische Selbstbeobachtung könne nicht zu Resultaten gelangen, deren Kennzeichen die Allgemeingültigkeit, Notwendigkeit und apodiktische Gewissheit sind, d. h. zur Erkenntnis des Apriorischen. Im Gegensatze zu Fries, der das Entdeckte durch die Vernunftkritik für a priori, die Entdeckung selbst aber für a posteriori hielt, behauptet K. Fischer, was a priori ist, könne nicht a posteriori erkannt werden. Der Meinung Fischer's schliesst sich auch Liebmann an²⁾. Er bezeichnet die Tendenz, die Kritik für eine psychologische zu halten, als das ärgste Missverständnis, was ihr widerfahren konnte. Fries' Versuch, die Kantische Philosophie in diesem Sinne zu korrigieren, gilt ihm als Rückfall in den Lockeschen Empirismus.

Für die Ethik folgt aus der Ueberzeugung der Denker der transzendentalen Richtung, dass sie nichts anderes als ein rein formales Prinzip, wie es bei Kant der Fall ist, aufweisen kann. „Es war kein Fortschritt, wie man gemeint hat, wenn Kant's Nachfolger, wie Herbart, Schleiermacher, Schopenhauer, mit jenem formalen, aber unbedingten Pflichtgebote nicht zufrieden waren und an dessen Stelle etwas anderes, materiell Bestimmtes der Ethik zu Grunde legen wollten“³⁾. Die Ethik darf sich nicht scheuen, eine Theorie aufzustellen, die der psychologischen Beschaffenheit des Einzelnen oder der psychologischen Theorie einer oder der anderen Schule nicht entspricht. Nicht die Ethik soll sich nach der Psychologie, sondern die Psychologie soll sich nach der Ethik richten. Die Psychologie soll die Anwendung des Sittengesetzes auf den Menschen als ein empirisches Wesen sein, denn die Ethik — mit ihrem formalen Prinzip der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit — gilt nicht nur für Menschen allein, sondern für vernünftige Wesen überhaupt.

Wir schliessen uns der zweiten Ansicht an und stellen fest, dass die kritische Untersuchungsmethode nichts gemein hat mit der psychologischen Locke's. Locke fragte, wie der Einzelne in concreto zur Erkenntnis gelangt (sei es a priori oder a posteriori), während Kant das Problem ganz allgemein fasst, indem er fragt, wie der Mensch in abstracto, die Menschheit, oder die Vernunft zur Erkenntnis gelangt. Locke verfährt in seiner Untersuchung progressiv, d. h. er findet Thatsachen vor und aus deren Vorhandensein schliesst er auf das Vorhandensein der Wissenschaft. Kant hingegen verfährt regressiv, d. h., indem er stillschweigend voraussetzt, dass es eine Wissenschaft und eine Moral giebt, fragt er nach den allgemeinen und notwendigen Bedingungen, die die Erfahrung selbst oder die Wissenschaft und Moral möglich machen⁴⁾.

¹⁾ K. Fischer: Akad. Red. Die beiden Kant. Schulen in Jena, S. 100.

²⁾ Liebmann: Kant und die Epigonen, 1865, S. 151.

³⁾ Liebmann: Z. Anal. d. Wirkl., II. Aufl., S. 671.

⁴⁾ Eucken: Die Lebensanschauungen d. gr. Denker, II. Aufl., S. 423.

Ein sehr passendes Bild zur Verdeutlichung der kritischen Methode gebraucht A. Krause¹⁾. Vor uns haben wir Muster von Teppich und Tuch. Beide kann man unter verschiedenen Gesichtspunkten vergleichen. Man kann sie z. B. bezüglich ihrer Form, ihrer Farbe, ihres Stoffes usw. nebeneinander stellen und vergleichen. Dieses thut jeder, der nicht Fachmann und Techniker ist. Nun kommt aber ein Fachmann; er wird sich nicht mit den obigen Fragen begnügen, sondern er wird auch nach dem Webstuhle oder der Maschine fragen, die zu ihrer Herstellung notwendig waren. Aus den Mustern rekonstruiert er den Bau der Webmaschine! Es ist dasselbe Verfahren, welches die Altertumsforscher einschlagen, wenn sie aus den in Pfahlbauten gefundenen Stückchen Gewebe die Webstühle rekonstruieren. Der Kritizismus und die moderne Erkenntnistheorie wollen nun aus der Erkenntnis der Grundsätze den Webstuhl des Geistes oder die Maschine der Vernunft rekonstruieren. Eine solche Untersuchung wäre eine Untersuchung des Vermögens, etwas Vernünftiges zustande zu bringen. Es wäre eine Sichtung der Einrichtung der Vernunft, ehe sie zu arbeiten beginnt, erschlossen aus ihren fertigen ersten Werken, d. h. den Grundsätzen, nach welchen jede Erfahrung gesammelt wird. Es wäre eine Kritik des Erkenntnisvermögens, ehe es mit irgend welchem Beisatz (*a posteriori*) vermengt ist. Es wäre eine Kritik der reinen Vernunft selbst.

Nachdem wir das Wesen der Methode festgestellt haben, fragen wir jetzt nach dem Verhältnis zwischen theoretischer und praktischer Philosophie und da dieses sich bei Kant als das Verhältnis zwischen theoretischer und praktischer Vernunft darstellt, so können wir die obige Frage auch als eine solche nach dem Verhältnis zwischen theoretischer und praktischer Vernunft fassen.

Was zunächst den allgemeinen Begriff „Vernunft“ anbelangt, so müssen wir daran festhalten, dass „Vernunft“ dem Zeitalter Kant's, sowie Kant selbst mehr als ein blosser Begriff war; er schloss eine Ueberzeugung in sich, — die Ueberzeugung, dass mit dem Vermögen der Vernunft die menschliche Gattung eine andere Art des Daseins führt oder führen kann, als die der ihr äusserlich sehr ähnlich aussehenden Geschöpfe. Die Vernunft wird als das wesentliche Merkmal des Begriffs des Menschen hingestellt, sie macht den Menschen zum Menschen; sieht man von ihr ab, so bleibt am Menschen nichts als „Tierheit“ übrig. Die Eigentümlichkeit der durch die Vernunft dem Menschen gewährten Daseinsform äussert sich als Fähigkeit, den Kreis der unmittelbaren Erfahrungswelt zu durchbrechen, das dem Sinnlichwahrnehmbaren zu Grunde liegende Unsinnliche zu vernehmen

¹⁾ Alb. Krause: Pop. Darstellung v. Im. Kants Kritik d. r. V., S. 25—26.

und ein Ganzes wissenschaftlicher Erkenntnisse zu errichten; ebenso aber auch als die Kraft, in seinem Handeln von äusseren Zwecken abzusehen und aus eigener Macht sich selbst zu bestimmen — kurz, als das Vermögen sich im Denken und Wollen über die Beschränkung des Sinnlichen zu erheben. In der Vernunftthätigkeit sah das Zeitalter der Kritik den Geist des Menschen in seiner höchsten Potenz oder Aeusserungsweise, und die Sprache galt als ein Werk der Vernunft. Die Meinung, dass der Mensch nicht, wie Herder vermutet, seinem aufrechten Gange und seiner Sprache die Vernunft verdankt, sondern umgekehrt, vermittelt seiner Vernunft sich einstens über den Gang des Vierfüsslers erhob und vermöge seiner Intelligenz die Sprache erlernte, erfreute sich allgemeiner Anerkennung¹⁾.

Hier handelt es sich aber um die Differenzierung des Begriffs bei Kant. Sehen wir zunächst von der Bedeutung des Wortes an Stellen ab, an denen Kant sich dem populären Sprachgebrauche anschliessen scheint, wo er also nicht streng wissenschaftlich verfährt und wobei ihm Vernunft so viel bedeutet wie „Denken“, im Gegensatz zum „unbewussten Vorstellen“ und „Instinkt“, so ist es am besten, zuerst die Differenzierung innerhalb der theoretischen Philosophie hervorzuheben, wobei man zwischen Verstand, Vernunft und Urteilskraft zu unterscheiden hat. Unter Verstand versteht Kant das Vermögen, welches die Kategorien hervorbringt, die ihrerseits die Zusammenstimmung unserer Vorstellungen in einem einheitlichen Bewusstsein ermöglichen; mit Anlehnung an die Logik ist der Verstand das Vermögen der Urteile und der Begriffe; unter Vernunft hingegen versteht er das Vermögen, welches die Ideen erzeugt, die ihrerseits die auf dem Wege der Erfahrung gewonnenen Verstandesgesetze sich zu unterwerfen und die vom Verstande, vor allem mit Hilfe des Kausalitätsgesetzes, festgestellten Vorstellungsketten über die Erfahrung hinaus und auf ein Unbedingtes zurückzuführen streben; mit Anlehnung an die Logik ist die Vernunft das Vermögen zu schliessen²⁾. Was die Urteilskraft anbelangt, so definiert sie Kant als das Vermögen, „das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen“ zu denken³⁾, mit Anlehnung an den logischen Gebrauch ist die Urteilskraft das Vermögen der Subsumption.

Uebrigens sind viele Stellen in den drei Kritiken enthalten, wo Kant an den obigen Definitionen nicht festgehalten hat⁴⁾.

Aus diesen Definitionen geht deutlich genug hervor, dass die Vernunft innerhalb der theoretischen Philosophie oder die

¹⁾ Vergl. Eucken: Geschichte der phil. Terminologie, S. 205. Hegler: Die Psychologie in Kant's Ethik, S. 106—107. Dieterich: Die Kantische Philos. in ihrer inn. Entwicklungsgeschichte, II. Teil, S. 30. Krug's Encyklopäd.-philos. Lexikon, III. Aufl., Bd. IV, S. 380.

²⁾ Kr. d. r. V., S. 264—269.

³⁾ Kr. d. Urt.-Kr., S. 16.

⁴⁾ Hegler: Die Psych. in Kant's Ethik, S. 108—112.

theoretische Vernunft an sich einen höheren Beruf hat, als der Verstand, aber sie kann ihn nie vollkommen erfüllen, da sie mit Notwendigkeit in die Selbsttäuschung gerät, welche die Dialektik aufdeckt. Sie kann mit anderen Worten keine theoretischen Erkenntnisse liefern, weil sie nicht synthetisch verfahren kann, und weil der synthetische Charakter ein wesentliches Merkmal der Erkenntnis ist. Oder anders ausgedrückt, alle Erkenntnis bleibt bedingt und begrenzt durch die Erfahrung, weil die apriorischen Erkenntnisformen bei uns Menschen den Erkenntnisstoff keineswegs hervorbringen können, ja die Erkenntnisformen können nicht einmal in Thätigkeit treten, wenn ihnen nicht ein Stoff dargeboten, „gegeben“ wird.

Die praktische Vernunft hingegen ist das Vermögen, welches das über alle Beschränkung durch Zeit und Erfahrung erhabene Moralgesetz hervorbringt und überall in Thätigkeit tritt, wo das menschliche Wollen durch eine allgemeine Regel bestimmt wird. Nicht nur das allgemein-gültige praktische Gesetz, sondern auch die Maxime, ganz abgesehen von ihrem Inhalt, ist Produkt der praktischen Vernunft. Sie bekümmert sich also gar nicht um die empirische und theoretisch als thatsächlich nachgewiesene Gebundenheit des Menschen, vielmehr stellt sie ihm die Forderung, sich von dieser empirischen Gebundenheit zu befreien, sich über die Erscheinungswelt zu erheben und Mitglied eines Vernunftreiches zu werden. Die praktische Vernunft wird mit anderen Worten als Träger einer neuen Wirklichkeit bezeichnet, diese neue Wirklichkeit hat aber mit der als gegeben angenommen keine qualitative Aehnlichkeit — sie sind grundverschieden. „Auf der einen Seite ein vorsichtiges Zurückhalten, ein stetes Mahnen an die Schranken des Menschen, an das Gebundensein an eine fremde Welt; auf der anderen Seite ein sicheres Vertrauen und mutiges Vorgehen, eine, wenn auch verhaltene, so doch kräftige Begeisterung, die freudige Ueberzeugung eines Teilhabens an absoluter Wahrheit und dem Schaffen einer neuen Welt“¹⁾. Es sieht so aus, als ob Kant zwei verschiedene Vermögen des menschlichen Geistes angenommen hätte; die Sache verhält sich aber etwas anders. Es handelt sich bei Kant, wenn nicht gerade um zwei Vermögen, so wenigstens um den zweifachen Gebrauch eines und desselben Vermögens — darauf werden wir im Eingange der Darstellung der Ethik Fichte's zurückkommen.

Für die Ethik als Wissenschaft ergeben sich folgende Konsequenzen: Die Ethik wird als Anfangswissenschaft im Systeme der Philosophie betrachtet, und zwar als Anfangswissenschaft einer völlig neuen und selbständigen Reihe. Als Anfangswissenschaft braucht sie keine Begründung von irgend einer anderen

¹⁾ Eucken: Die Lebensanschauungen d. gr. Denker, II. Aufl. S. 434.

Wissenschaft zu erwarten, sie ist fest genug und auf sich selbst begründet. Dem Apriorismus auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie entspricht das rein formale Prinzip in der Ethik. Die Merkmale des Apriori in der Erkenntnistheorie sind Allgemeingültigkeit, Notwendigkeit und nicht empirischer Ursprung; dieselben werden auch in der Ethik verlangt, gefunden und ausgeführt. Die Ethik darf nicht irgend etwas aus der Erfahrung Stammendes in sich aufnehmen; sie muss rein sein, sie darf keine Glückseligkeitstheorie sein. Nicht das unmittelbare Seelenleben mit seinen Naturtrieben ist die wahre Grundlage der Moral und der Sittlichkeit, sondern die Vernunft und die Freiheit. Freiheit und Sittlichkeit sind Wechselbegriffe. Ohne Freiheit giebt es keine Moral; es giebt aber eine Moral, also muss es auch eine Freiheit geben. Die empirische Welt hat in sich keinen Platz für die Freiheit; die Freiheit ist aber notwendig, denn die Thatsache der Moral verlangt das Vorhandensein einer Freiheit — also muss sie auf irgend welche Weise gerettet werden; folglich giebt es eine Freiheit, aber nicht in der empirischen Welt, sondern eine transzendente Freiheit. Die Moral ruht auf Freiheit, nicht auf den natürlichen Trieben. So erscheint die Ethik bei Kant zum ersten mal als der feste Schwerpunkt einer zusammenhängenden Weltanschauung.

Die Psychologie erscheint hier als Anwendung der Moral auf den Menschen als empirisches Vernunftwesen. Die Psychologie ist keine selbständige Wissenschaft, da sie zu ihrem Objekte das Seelenleben des Einzelnen hat, und zwar wie er sich erscheint, nicht wie er an sich selbst ist. Es giebt folglich keine rationale Psychologie, die sich mit dem Wesen der menschlichen Seele beschäftigt. Es giebt nur empirische Psychologie und zwar nur als Physiologie des inneren Sinnes. „Die Psychologie ist für menschliche Einsichten nichts mehr und kann auch nichts mehr werden als Anthropologie, d. h. als Erkenntnis des Menschen nur auf die Bedingung eingeschränkt, sofern er sich als Gegenstand des inneren Sinnes kennt.“

Der neue Gesichtspunkt für die Psychologie, den Kant geltend gemacht hat, ist der, dass Körper und Geist als Erscheinungsformen aufzufassen sind. Der Geist ist nicht eo ipso Substanz und noch viel weniger die Substanz aller Dinge, wie der Immaterialismus und Spiritualismus lehrt, noch ist der Geist eine Erscheinung der Materie oder des Körpers, wie der Materialismus denkt, denn der Körper selbst ist eine Erscheinung und zwar in phänomenaler Differenz von dem Geiste. Beide sind nur als Erscheinungen in äusserer und innerer Wahrnehmung gegeben und erst aus der Verschiedenheit ihrer Erscheinungsweise müssen beide erkannt werden¹⁾. Die vorkantische Philosophie glaubte das Wesen der Seele erkannt zu haben, indem sie ausging entweder

¹⁾ Harms: Die Phil. in ihrer Gesch., Bd. I, S. 339.

von der Thatsache „Ich denke“, oder von der Thatsache „Ich empfinde“, und so die geistigen Thätigkeiten als Modifikationen oder Transformationen des Denkens oder des Empfindens betrachtete. Kant erweitert den Gesichtskreis der psychologischen Empirie durch die Thatsache „Ich will“, „Ich handle“ und weist darauf hin, dass wir nur auf Grund dieser Thatsache imstande sein würden, über das Wesen des Geistes und der Seele zu schliessen. Der Wille hat die Bedeutung nicht nur eines Seelenvermögens, sondern auch der einzigen Quelle der praktischen Erkenntnis, die keinen Zweifel über das Wesen und die wahre Bestimmung des Menschen übrig lässt. Auch das Gefühlsvermögen findet bei Kant eine grössere Beachtung als meist vorher. Nicht ohne allen Grund hat man versucht, die drei Kritiken Kant's den drei Seelenvermögen als korrespondierend darzustellen, die Kritik der reinen Vernunft dem Erkenntnisvermögen, die Kritik der praktischen Vernunft dem Willensvermögen, die Kritik der Urteilskraft dem Gefühlsvermögen. So finden wir, dass Kant die Psychologie, trotzdem er von ihren Ergebnissen nicht besonders hoch denkt, doch als Seelenvermögenstheorie behandelt, und dass der Aerger Herbart's über den Unfug mit den mythologischen Gestalten wohl berechtigt war. Uebrigens sei noch bemerkt, dass die Psychologie als Seelenvermögenstheorie nicht als wesentliches Merkmal der absoluten Ethik anzusehen ist; das Unternehmen Herbart's, alles auf das Vorstellungsvermögen zurückzuführen, was für die Psychologie die Folgen hat, zu einer Mechanik der Vorstellungen zu werden, beweist das am deutlichsten. Bei Herbart ist die Ethik eine Ethik der absoluten Wertschätzung und die Psychologie eine Theorie der Statik und Mechanik der Vorstellungen; beide haben aber miteinander nichts zu thun. „Es giebt zwischen diesen beiden Wissenschaften keinen konträren Gegensatz, sondern Psychologie und Moral sind disparat“¹⁾.

Das Verhältnis zwischen Ethik und Psychologie ist folgendes: Die Psychologie kommt in Berührung mit der Ethik nur in Bezug auf die Frage: Wie gewinnt das auf Freiheit gegründete Sittengesetz im empirischen Menschen Einfluss? Diese Frage ist dem Prinzipie nach vom Kantischen Standpunkte aus nicht zu lösen, doch fehlen bei ihm nicht Andeutungen über die psychischen Funktionen, die in Betracht kommen, wenn das Sittengesetz sich im empirischen Menschen verwirklichen soll. Begriffe, wie Achtung vor dem Gesetz, Selbstzufriedenheit, Gewissen usw. erinnern daran, dass Kant selbst trotz der eisernen Konsequenz der Theorie, das Bedürfniss gehabt hat, die Praxis zu berücksichtigen²⁾. Die Ethik ist bei Kant Pflichtenlehre, und was die Pflicht befiehlt, muss aus Pflicht geschehen, nur um der

¹⁾ Herbart: Zur Lehre v. d. Freiheit des menschl. Willens, W., Bd. IX, S. 354.

²⁾ Vrgl. Sigwart: Vorfragen d. Ethik, S. 42.

Pflicht, um des Gesetzes willen. Es darf nicht nach Neigung gehandelt werden, denn thut man das, so huldigt man einer Ethik der Glückseligkeit oder dem Eudämonismus. Glückseligkeit und wahre Tugend sind unvereinbar. So entsteht die Kluft zwischen Neigung und Pflicht, die Schiller so charakteristisch geschildert hat. Die wahre Ethik ist Befreiung von allen Naturtrieben und Neigungen, um nach Vernunft, d. h. nach Maximen zu handeln, die den Anspruch machen, zu jeder Zeit als Maxime einer allgemeinen Gesetzgebung sich bewähren zu können. Da die Methode keine psychologische ist, sondern eine transzendente, d. h., da von allgemeinen Begriffen und nicht von den einzelnen seelischen Erscheinungen ausgegangen wird, so muss sich das Können nach dem Sollen, die Wirklichkeit nach dem Ideal richten, was allein das Wesen der absoluten Ethik ausmacht. „Du kannst, denn du sollst!“ Die Frage aber nach den Mitteln zur Umwandlung der gegebenen Wirklichkeit in eine neue Wirklichkeit mit qualitativ anderen Werten bleibt eine offene.

Die bisherige Darlegung hat uns gezeigt, was man will und was man nicht will; jetzt kommen wir daran zu sagen, was wir wollen und was wir nicht wollen, um den Sinn der aufgestellten Aufgabe festzustellen. Kehren wir zu unserem Bilde zurück. Gesetzt, dass es eine Gleichung thatsächlich giebt, in unserem Falle die Thatsache der moralischen Beurteilung, was jeder schliesslich zugeben wird, sogar derjenige, der prinzipiell von Moral gar nichts wissen will, denn indem er die Moral abweist, treibt er eben Moral; gesetzt ferner, dass jeder von den Streitenden imstande sei, die Rechnung korrekt auszuführen, was man allerdings nicht immer in philosophischen Systemen findet: dann wird die nächste zu leistende Arbeit darin bestehen, die von den Streitenden für richtig gehaltenen Werte in die Gleichung einzusetzen und dann erst den Zahlenwert des Resultats auszurechnen. Es ist klar, die eigentliche Quelle der Differenzen kann nirgends anderswo liegen, als in den einzusetzenden Werten, denn alle anderen Faktoren, die Einfluss auf das Resultat haben könnten, haben wir als gleich konstant genommen. Die erste und alles andere bestimmende Aufgabe wird also die sein, die Werte selbst ins Auge zu fassen. Die einzusetzenden Werte in unserem Fall sind die Begriffe von Psychologie und Ethik als Wissenschaften. Die Differenzen im Resultate haben infolgedessen die Streitenden nicht irgend einem anderen Umstande, sondern nur und lediglich ihren eigenen Begriffen von Psychologie und Ethik zu verdanken. Aus nichts kann auch nichts werden, aus ihren Begriffen von Psychologie und Ethik können sie auch nichts heraus nehmen und auf anderes übertragen, was sie selbst nicht hineingelegt haben. Wenn sich also die Frage nach dem Verhältnis zwischen Psychologie und Ethik erhebt, können sie nichts anderes machen, als sich dasjenige, was sie sich unter Psychologie

und Ethik gedacht haben, zu vergegenwärtigen, nebeneinander zu stellen und zu vergleichen. Die Streitenden nehmen also ihre Werte konsequenterweise aus der Psychologie und Ethik. Indem sie aber dies thun, schreiben sie ihrer Psychologie oder Ethik eine Priorität zu; sie erheben die beiden Wissenschaften zu Wissenschaften ersten Ranges. Darf man aber Ethik und Psychologie zu ersten Wissenschaften erheben? Was sind sie und was wollen sie sein? Jedenfalls Wissenschaften, aber wovon? Man wird darauf mit den rein formalen Definitionen antworten, Psychologie, als Teil der theoretischen Philosophie sei die Wissenschaft von dem, was in unserem Seelenleben ist oder geschieht; die Ethik, von dem, was noch nicht da ist, aber was sein soll. Ja, aber woher das Kriterium über Können und Sollen, über Sein und Sein-Sollen? Soll die Ethik ein Abdruck der gegebenen Wirklichkeit sein, oder soll sie eine neue Wirklichkeit eröffnen? Soll ferner diese neue Wirklichkeit etwas transzendentes oder immanentes, etwas neben, in oder ausserhalb der gegebenen Wirklichkeit sein? Soll ferner das Seelenleben eine Fortführung des Naturlebens sein oder hat es eine eigentümliche Art? Das menschliche Handeln soll sich Zwecke setzen! Was für Zwecke? Ist überhaupt das Individuum als Subjekt des Handelns imstande, sich Zwecke zu setzen? Kann der Mensch handeln mit dem Bewusstsein, dass er es ist, der da handelt, oder handelt etwas in ihm, was er selbst nicht ist? ... Auf diese Fragen können sie nicht mehr innerhalb ihrer Systeme der Psychologie oder Ethik antworten, sondern nur und allein von ihrer Grundüberzeugung aus, welche unbemerkt jedem Systeme, welches Einfluss in Zeit und Raum gewinnt, zu Grunde liegt. So z. B. hat die Psychologie, die sich aus Bescheidenheit empirische Psychologie nennt, immer etwas mehr sein wollen, als sie ist. Psychologie ohne den Grundbegriff der Seele ist ein hölzernes Eisen, und der Grundbegriff der Seele ist kein empirischer Begriff, den man aus Einzelwahrnehmungen abstrahieren kann, sondern ein Begriff, der seine Wurzel in der Grundüberzeugung, die das System trägt, hat. Kein philosophisches System ohne einen Begriff von der Seele oder des Geistesgeschehens. Huldigt eine Philosophie dem Naturalismus oder Intellektualismus, dem Empirismus oder Apriorismus, dem Realismus oder Idealismus, dem Atomismus oder Hylozoismus — überall bekommt der Begriff der Seele eine eigentümliche, dem Standpunkte entsprechende Färbung. Ist jemand der Ueberzeugung, dass das unmittelbare Seelenleben das ganze Dasein des Menschen umfasst und dessen Wesen ausmacht, dass es nur eine Welt der gegebenen Wirklichkeit giebt, wo das Kausalitätsgesetz allein herrscht und von Freiheit keine Rede sein kann, da wird das Individuum ein Produkt des „Milieu“, ein Rad einer Maschine; da werden auch Begriffe wie Persönlichkeit, Selbständigkeit und Innerlichkeit Illusionen, da werden auch Psychologie und Ethik nichts anders sein als Phy-

sik oder höchstens Metaphysik der Seele. Ist jemand dagegen der Ueberzeugung, dass ausser dem unmittelbaren Seelenleben ein höheres Geistesleben durchbricht, da wird der Einzelne als Repräsentant einer Persönlichkeit und als das Glied einer Welt höherer Ordnung angesehen; da werden auch Psychologie und Ethik andere Aufgaben zu erfüllen haben. So sehen wir, dass der Begriff der Psychologie keineswegs als primär aufzufassen ist, und dass umsoweniger die empirische Psychologie das Recht hat, sich als grundlegende erste Wissenschaft auszugeben. Dasselbe können wir auch für die Ethik nachweisen.

Der Gegensatz zwischen absoluter und relativer Ethik ist unserer Meinung nach so zu deuten: Jedes philosophische System, welches an der Zweiteilung der Philosophie in die theoretische und praktische festhält, welches den Gegensatz zwischen Sein und Sein-Sollen qualitativ auffasst, muss sich prinzipiell gegen die Einmischung der Psychologie in die Ethik erklären; jedes philosophische System dagegen, welches den Gegensatz zwischen Sein und Sein-Sollen nicht anerkennt, sondern vielmehr das Sein-Sollen als Abdruck des Seins oder potenzierte Quantität auffasst, muss der Psychologie erlauben, ein Wort in der Ethik zu reden. Beide Standpunkte haben unserer Meinung nach ihre Berechtigung, aber nicht in dem, was die Geschichte an ihnen als Unterscheidendes festgestellt hat, sondern in dem Verhältnis zwischen Zweck und Mittel. Die absolute Ethik hat insofern Recht, als sie das Sein streng unterscheidet von dem Sein-Sollen, hat aber Unrecht, indem sie bei dem Unterschiede stehen bleibt; sie hat Recht, indem sie zur Begründung der Ethik als Wissenschaft keiner Psychologie bedarf, hat aber Unrecht, indem sie keine Mittel aufweisen kann, den Unterschied zu verflüssigen und den Fortschritt zu erklären. Sie hat Recht, indem sie die Möglichkeit einer neuen Wirklichkeit im Menschen annimmt, Unrecht aber, indem sie den Menschen zerreisst und ihm die Möglichkeit einer Versöhnung mit sich selbst abschneidet. Die relative Ethik dagegen hat Recht, indem sie die Mittel aufweisen kann, wodurch der Mensch in seinem Weiterstreben in Fluss kommt, Unrecht aber, indem sie ihm die Möglichkeit einer Erhebung über das naturhafte Dasein und unmittelbares Empfinden bestreitet. Die eine Ethik ist die Ethik der Zwecke, die andere die der Mittel. Wäre es vielleicht nicht möglich, die beiden Standpunkte zu vereinigen? Der Grundsatz einer solchen Synthese würde lauten: Anerkennung des Unterschiedes zwischen Sein und Sein-Sollen und Streben, den Unterschied zu verflüssigen, zu verringern, ja aufzuheben! Auf diesem Standpunkt wird das Verhältnis zwischen Ethik und Psychologie sich ganz anders gestalten. Die Ethik als Wissenschaft wird einmal begründet und ein anderes Mal gegründet. Begründen heisst aber soviel als nachweisen, dass die gegebene Disziplin in irgend welchem Zusammenhang steht als Teil eines Ganzen, welches wir Wissenschaft

nennen. Im Prozesse des Begründens hat die Psychologie kein Wort zu reden, da sie selbst begründet werden soll. Begründen heisst ferner nachweisen, dass der Grund der Existenz der gegebenen Wissenschaft nicht ausserhalb, sondern innerhalb des Geistesgeschehens liegt; also statt einer transzendenten Begründung eine immanente, statt einer psychologischen, wie die Ethik der relativen Wertschätzung sie giebt, eine transzendente oder viel deutlicher nach Eucken's treffender Bezeichnung eine „noologische“, d. h. eine im Wesen des Geistesgeschehens selbst liegende Begründung. So viel in Bezug auf die Begründung der Ethik als Wissenschaft oder auf die erste Hälfte des Grundsatzes der Synthese. Was die zweite Hälfte des Grundsatzes anbelangt, so brauchen wir die Psychologie als eine unentbehrliche Disziplin zur Grundlegung der Ethik, da wir gewisse Punkte haben müssen, wo wir einzusetzen haben. Die erste Aufgabe ist Begründung der Ethik als Wissenschaft überhaupt, die zweite, Grundlegung der Ethik für den Einzelnen. Die erste Untersuchung ist eine solche über das Geistesleben, als eine Macht, die in der Bewegung begriffen ist, sich vom Menschen zu emanzipieren, damit sie mit grösserer Gewalt auf ihn wirken könne, die zweite hat eine mehr pädagogische Absicht, da sie nicht das Geistesleben als solches, sondern das Seelenleben als Seelenleben des Einzelnen ins Auge fasst. — Man sieht, dass wir hier zwei Begriffe auseinanderhalten wollen, den Begriff des Geisteslebens und den des Seelenlebens. Der Keim zu dieser Unterscheidung liegt schon bei Aristoteles, der eigentliche Bearbeiter dieses Unterschiedes ist aber Kant. Das ist auch der Punkt, der auf Fichte einen grossen Eindruck ausgeübt hatte und ihn veranlasste, ein System aufzubauen, welchem die Tendenz zu Grunde liegt, den oben angeführten Standpunkt durchzuführen. Ob es ihm gelungen ist, ihn mit aller Schärfe und Vorsicht durchzuführen, ist eine Frage für sich; die Thatsache aber, dass er es versuchte, ist der Mühe wert; um zu sehen, wie sich Psychologie und Ethik zu einander verhalten. Dieser Standpunkt hat seine Eigentümlichkeit nicht nur in Bezug auf die Ethik, sondern auch auf die Psychologie, denn, wie wir gesehen haben, gilt die Psychologie nicht als primäre Wissenschaft.

Die Gegenwart unterscheidet gewöhnlich zwei Arten der Psychologie, die Psychologie als Seelenvermögenstheorie und die Psychologie als Lehre von der Mechanik der Vorstellungen. Herbart hat geglaubt, mit seiner scharfen Kritik der Seelenvermögenspsychologie dem Unfuge mit den mythologischen Gestalten der Seelenkräfte ein Ende gemacht zu haben, und das ist allerdings insofern richtig, dass man die Seelenkräfte nicht mehr so personifiziert wie vor Herbart; die seelischen Erscheinungen aber auf die Vorstellung als die eigentlich primäre Erscheinung zurückführen und das ganze Seelenleben als sekundär und von der Vorstellung allein abzuleitend aufzufassen, ist doch nicht

so zweifellos. Gerade in der Pädagogik, wo die Psychologie des Willens die Hauptrolle spielen soll, da kommt der Wille zu kurz. Durch Vorstellungen allein lässt sich der Wille nicht bestimmen, trotzdem ein sehr enger Zusammenhang zwischen beiden besteht. Die Charakterstärke und das Streben zur Selbständigkeit und Selbstthätigkeit, die sich jede vernünftige Erziehung zum Ziele stellen muss, können nicht ohne den Anteil des zu erziehenden Subjekts selbst, ohne eine Ursprünglichkeit erreicht werden. Das Seelenleben, welches wir alle miterleben und für das einzig unmittelbare halten, ist etwas mehr als eine Statik und Mechanik der Vorstellungen oder Vorstellungsreihen und dieses „Mehr“ ist ein Faktor, den man ignoriert, wenn man Wille und Gefühl von der Vorstellung allein ableitet und von ihr allein abhängig sein lässt. Was die Psychologie als Seelenvermögenstheorie anbelangt, so genügt es auszusprechen, dass sie ein gewisses Existenzrecht immer noch behält und behalten wird.

Ueerblicken wir die angeführten Psychologien, so kann man sich eines Gedankens nicht erwehren: beiden ist der Gedanke der Entwicklung vollständig fremd. Man betrachtet das Seelenleben entweder als eine Masse von Atomen, die in ihren physikalischen Beziehungen zu einander das Wesen desselben ausmachen sollen, oder als ein Konglomerat ohne einen festen und scharf bestimmten Hinterhalt. Beiden Standpunkten ist ferner gemeinsam, dass sie das Seelenleben erklären wollen, indem sie es in die kleinsten Abschnitte auflösen und von kleinem auf es wieder aufzubauen suchen. Beim Aufbau aber können sie sich mit den Instrumenten nicht begnügen, die ihnen die Psychologie als ihre Psychologie darbieten kann, und indem sie sich begeben, die nötigen Instrumente von andersher zu holen, verlaufen sie sich; so kommt es also, dass sie im Prozesse der Analyse scharfsinnig und geistreich sind, nicht aber im Prozesse der Synthese. Es ist ferner allen beiden gemeinsam, dass sie das Seelenleben als schlechthin gegeben annehmen, ohne geschichtlich nach den Bedingungen seines Entstehens und dem Zweck seines Daseins zu fragen.

Eine dritte Form der Psychologie wäre diejenige, die dem dritten Standpunkt in Bezug auf die Ethik entspricht. Und eine solche Form ist in der Geschichte der Philosophie thatsächlich aufgetreten. Schon im Mittelalter finden sich gewisse Anfänge dieser Form, z. B. bei Hugo v. St. Victor¹), der auch der Augustinus des Mittelalters genannt worden ist. Die Psychologie hat bei ihm nicht die Aufgabe, das Seelenleben zu beschreiben und die einzelnen seelischen Erscheinungen zu klassifizieren, sondern es in seinem Werden zu begreifen und die Stufen festzustellen, die es in seiner Entwicklung durch-

¹ Harms: Die Phil. in ihrer Gesch., Bd. I, S. 212—215.

machen soll, um seiner Bestimmung näher zu kommen oder seine ethischen Aufgaben zu lösen. Die Seele hat bei ihm nicht eine theoretische, sondern eine praktische Bedeutung und ihr Leben ist nicht ein physischer oder metaphysischer, sondern ein moralischer Prozess. Das hängt damit zusammen, dass das Christentum zuerst den Begriff der Geschichte, der der alten griechischen Philosophie vollständig fehlte, in seine Lebensanschauung aufgenommen und damit den Weg zu einer Verinnerlichung des Daseins ebnete. Dieselbe Grundüberzeugung liegt auch dem Systeme Fichte's zu Grunde und bei ihm können wir sehen, wie sich eine solche Psychologie bewährt. Seine Philosophie ist nicht Philosophie des Empfindens oder Denkens, sondern des Wollens; nicht des Seins und Erkennens, sondern des Handelns; nicht der Thatsachen, sondern der Thathandlungen. Von dem Begriffe des Bewusstseins werden die notwendigen Stufen in der Entwicklung der Seele oder das Leben der Seele nach dem Kriterium ihrer Bestimmung konstruiert.

Oben sprachen wir vom Einsetzen der Werte in die als gegeben angenommene Gleichung und fanden, dass der Zahlenwert des Resultats nur von den einzusetzenden Grössen abhängig ist. Hier sahen wir, wo die Werte zu entnehmen sind. Es ist also notwendig, die Werte selbst in Fichte's System aufzusuchen, und nachdem die Werte aufgefunden und festgestellt sind, bleibt nichts übrig, als sie einzusetzen und dann die Gleichung aufzulösen. Wir gehen also zur Herausschälung der Werte, d. h. zur Darstellung der Ethik Fichte's über.

II. Teil.

Darstellung.

Es soll also die Ethik Fichte's dargestellt werden!

Um die Schwierigkeit zu kennzeichnen, mit der die Lösung der aufgestellten Aufgabe verbunden ist, genügt es, die Urteile der beiden Moral-Geschichtsschreiber anzuführen: „Ich befinde mich in einer grossen Verlegenheit, die mir in dem ganzen Laufe dieser Geschichte bei keiner Darstellung eines ethischen Systems vorgekommen ist Die Sittenlehre (Fichte's Hauptwerk) selbst ist so beschaffen, dass sie in keinem Auszug, auch nicht in einer Auszeichnung des Vornehmsten in ihren Eigentümlichkeiten wiedergegeben werden kann Alles hängt streng zusammen, viel ist mir, ich gestehe es, unverständlich geblieben In der ganzen Geschichte der Moral-Philosophie kommt kein Buch vor, welches durch Inhalt und Schreibart, durch Subtilität und Sonderbarkeit so dunkel und peinlich zu lesen wäre¹⁾“ So urteilt im Eingange der Darstellung der Moral-Philosophie Fichte's der bekannte Moral-Geschichtsschreiber im Anfange des Jahrhunderts, Stäudlin. „Es giebt innerhalb des Bereiches der ethischen Spekulation kein Werk, dessen Ziel und Beweisführung so weit von dem abzuliegen scheinen, was man auf diesem Gebiete zu erwarten pflegt, als Fichte's „System der Sittenlehre“²⁾. So der moderne Moral-Geschichtsschreiber Jodl.

Dass Männer, wie Stäudlin und Jodl sich über das Geschäft des Darstellens der Ethik Fichte's derartig aussprechen, wird Manchem eigentümlich erscheinen, doch bei näherer Betrachtung wird man finden, dass diese geschickten Darsteller sich in Wirklichkeit nicht irrten. Beide haben die Wahrheit erkannt, indem

¹⁾ Stäudlin: Geschichte der Moralphilosophie, S. 988.

²⁾ Jodl: Geschichte der Ethik, Bd. II, S. 62.

sie die Thatsache konstatierten, diese Thatsache aber zu erklären haben sie nicht versucht. Die Erklärung dieser Thatsache ist es, die gleich im Eingange der Darstellung versucht werden muss, wenn die Darstellung eine richtige sein soll. Die Darsteller gehen dagegen von einem bestimmten Standpunkt in der Ethik aus, und darnach wird die Ethik Fichte's nicht nur beurteilt, sondern auch dargestellt, sodass die Ethik Fichte's sehr oft in Stücke zerrissen wird, die bei Fichte streng zusammenhängen, oder Ideen verbunden werden, deren Zusammenhang erst an zweiter oder an dritter Stelle in Betracht kommt. Man übersieht, dass begrifflich noch eine andere Art Ethik möglich ist, die weder ganz absolut, noch ganz relativ ist. Denn die Ethik Fichte's ist weder Anfangswissenschaft oder eine neue Wissenschaft einer neuen Reihe von Wissenschaften, wie es der Fall bei Kant und Herbart gewesen und bei den modernen Anhängern der absoluten Ethik noch ist, noch ist sie ein Anhang zur Psychologie und Anthropologie oder Politik, wie es der Fall bei den Griechen und Naturalisten gewesen und bei den modernen Anhängern der schottischen-assoziationspsychologischen Richtung, d. h. der relativen Ethik noch ist. Fichte's Ethik hat etwas gemeinsames mit beiden Standpunkten, sie hat aber auch von beiden etwas Unterscheidendes, was man gewöhnlich übersieht; deshalb finden wir sie in Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie oder der Ethik bald in die Klasse der absoluten, bald in die der relativen Ethik eingereiht. So bezeichnet z. B. Schopenhauer, der die Ethik Kant's wegen ihrer rein formalen Beschaffenheit verwirft und die Ethik auf realer Grundlage basieren will, nämlich auf das Mitleid, die Ethik Fichte's als den „Vergrößerungsspiegel der Fehler der Kantischen Ethik“¹⁾. Das, was er in der Kantischen Ethik vorfindet und für fehlerhaft erklärt, ist das Hervorheben des transzendentalen Elements und die Vernachlässigung des psychologischen; diese Fehler soll Fichte in seiner Ethik vergrößert haben. Die Ethik Fichte's wäre also nach Schopenhauer's Ansicht zu der absoluten Ethik zu rechnen. Der Meinung Schopenhauer's schliessen sich im grossen und ganzen die modernen skeptisch gestimmten Kantianer und viele andere an. Für sie gilt der Satz „die Kantische Ethik auf die Spitze getrieben = der Ethik Fichte's“ für ein unbestreitbares Urteil.

Dem gegenüber finden sich auch Männer, die dieselbe Ethik Fichte's zu den Systemen der relativen Ethik rechnen. So z. B. Flügel²⁾, gegenwärtig der Hauptvertreter der Herbartischen Philosophie. Er teilt die Systeme der Ethik in I. absolute, und II. relative. Die relativen Systeme ferner in die Unterabteilungen A) Anthropologischer Standpunkt, B) Theologischer Standpunkt und C) Kosmologischer Standpunkt. Die zum kosmologischen

¹⁾ Vergl. Th. Elsenhaus: Wesen und Entstehung des Gewissens, S. 39.

²⁾ Flügel: Die Probleme d. Phil. und ihre Lösungen, III. Aufl., S. 174—206.

Standpunkt gehörigen Systeme teilt er ferner in a) voridealistische und b) idealistische. Die Ethik Fichte's rechnet er zu den idealistischen Systemen des kosmologischen Standpunktes, d. h. zur relativen Ethik. Seit Schleiermacher aber hat sich auch ein anderer Einteilungsgrund in der Ethik geltend gemacht, nach dem die Ethik aufgefasst wird 1) als Pflichtenlehre, 2) als Tugendlehre und 3) als Güterlehre. Das Kriterium und der Einteilungsgrund, nach dem die Ethik als Pflichten-, Tugend- oder Güterlehre verstanden wird, hat keinen Platz in der Herbartischen Ethik, stimmt wenigstens nicht mit dem Einteilungsgrunde in absolute und relative Ethik, was Herbart selbst ausdrücklich hervorgehoben hat und Kant gegenüber geltend zu machen suchte¹⁾. Wäre daher Flügel konsequent gewesen, so musste er nicht nur die Fichte'sche, sondern auch die Kantische Ethik als Ethik in der Form der Pflichtenlehre zur relativen Ethik rechnen, was an sich ein grosser Widerspruch wäre. Das beweist aber mittelbar, dass man sich über das Wesen der Fichte'schen Ethik nicht klar ist.

Fragen wir nach dem Grunde, warum die Ethik Fichte's so verschieden aufgefasst und beurteilt worden ist, so müssen wir ausdrücklich betonen, dass es kein anderer ist und kein anderer sein kann, als der Gedanke, den wir in unserem ersten Teile hervorgehoben haben, — dass die Ethik Fichte's sich auf dem gewöhnlichen, üblich gewordenen Wege nicht begreifen lässt. Ein philosophisches System, welches an der vollständigen Trennung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie festhält, giebt uns die Möglichkeit bei der Darstellung und Beurteilung der dem Systeme entsprechenden Ethik sich nur auf das Gebiet der Ethik zu beschränken und alles andere beiseite zu lassen. Die Ethik Fichte's aber lässt sich nicht ganz unabhängig von der theoretischen Philosophie behandeln, denn beide Teile der Philosophie werden von Fichte als koordinierte Glieder eines Ganzen aufgefasst, was er Wissenschaftslehre und zwar allgemeine Wissenschaftslehre nennt. (Wenn wir hier das Wort Koordination gebrauchen, so denken wir an die rein logische Seite der Sache, die mit der Frage nach der Priorität des einen oder anderen gar nichts zu thun hat.) Die Ethik Fichte's also steht und fällt mit seiner allgemeinen Wissenschaftslehre. Dieser Zusammenhang der Ethik Fichte's mit seiner Wissenschaftslehre ist es, den man gewöhnlich übersieht, während doch denselben herzustellen das Wesen der Philosophie Fichte's ausmacht. Wollen wir also die Ethik Fichte's gerecht beurteilen, indem wir sie zunächst richtig darzustellen suchen, so müssen wir einen Augenblick bei der allgemeinen Wissenschaftslehre verweilen. Um den Sinn der Wissenschaftslehre aber klar zu machen, ist

¹⁾ Vergl. Herbart: Allg. prakt. Phil., W., Bd. II, S. 336—338, Bd. III, S. 69—70.

es notwendig, dass wir den Weg andeuten, der Fichte von Kant's Kritiken zur Wissenschaftslehre führte.

Die Frage, wie der Weg zu verstehen ist, der Fichte von den Kritiken Kant's zur Wissenschaft geführt hat, ist eine solche, deren Beantwortung davon abhängig ist, welcher Ansicht der Beurteilende selbst huldigt. Ist Jemand der Ansicht, dass der wahre Nachfolger Kant's Schopenhauer sei, nach dessen Urteil alles, was in der Zeit von Kant bis auf ihn auf dem Gebiete der Philosophie erschienen ist, „Windbeutelei“, „Wissenschaftsleere“ und „Taschenphilosophie“ sei, der wird allerdings die Wendung von der Kritik zur Wissenschaftslehre für eine „pathologische Erscheinung“ halten; dann ist es auch nicht möglich, ihm die Ueberzeugung beizubringen, dass in der geschichtlichen Entwicklung eine gewisse Notwendigkeit herrscht, dass in der Geschichte selbst sich etwas geltend zu machen sucht, was sich auf die Launen der von „der List der Idee-Befangenen“ nicht zurückführen lässt, dass in der geschichtlichen Bewegung etwas zeitloses im Spiele ist, was den Charakter der Ursprünglichkeit und Ewigkeit in sich trägt.

Wie man also diese Frage beantwortet, ist Standpunktsache. Wir brauchen auch nicht die Fragen der Geschichtsphilosophie hier prinzipiell zu entscheiden. Es genügt, auf die Quelle solcher Urteile hinzuweisen, welche Eucken sehr treffend charakterisiert, wenn er sagt, dass man die Reihe Fichte-Schelling-Hegel gewöhnlich aus den Empfindungen und Bedürfnissen unserer Zeit misst, statt sich in jene völlig andersartige Zeit hineinzusetzen und das Unternehmen aus seinen eigenen Zusammenhängen zu beurteilen¹⁾. Nach Eucken's Ansicht verlangen gerade diese Denker eine Würdigung aus ihrer geistigen Umgebung. Denn der Versuch, alle Erkenntnis aus reinem Denken zu entwickeln und das Geistesleben der Menschheit zur allumfassenden Wirklichkeit zu erheben, sei nur begreiflich als Ausdruck einer Zeit, welche ganz den Problemen der inneren Bildung lebte und von einem Hochgefühl geistiger Kraft erfüllt war.

Wenn wir uns berechtigt fühlen, in Kant's Leistung die Grundlegung der Philosophie überhaupt anzuerkennen, so glauben wir uns ebenso berechtigt auszusprechen, dass mit Fichte die eigentliche Ausbildung der deutschen Philosophie anhebt. Unsere nächste Aufgabe besteht also darin, zu zeigen, wie die Wissenschaftslehre als der Versuch, die von Kant festgegründete, aber nicht systematisch begründete Philosophie weiter auszubilden, auf dem Boden des Kritizismus entstand.

Drei Gründe sind es, die den transzendentalen Idealismus Kant's trieben, sich in den vollständigen transzendentalen Idealismus Fichte's zu verwandeln: 1) Der Dualismus der Begründung bei Kant's Grundlegung der Philosophie; 2) die mit dem Kritizismus

¹⁾ Eucken: Die Lebensanschauungen d. gr. Denker, II. Aufl., S. 446.

im Widerspruche stehende Lehre vom Dinge an sich und 3) die stillschweigenden Voraussetzungen der kritischen Philosophie als eines transzendentalen Idealismus. Diese drei Gründe seien der Reihe nach besprochen¹⁾.

In unserm ersten Teil haben wir gesehen, wie das Leben und die Wissenschaft vom Kantischen Standpunkt aus erscheinen. In einer Beziehung gewinnt die Lebensauffassung eine ungeheuere qualitative Stärke in der Charakterfestigkeit, indem behauptet wird, dass der Mensch als Vernunftwesen sich über die Welt der unmittelbaren Erfahrung erheben kann, denn er soll ein Glied einer Welt höherer Ordnung werden, wo die reine sittliche Natur zur vollen Entfaltung kommt, wo von der empirischen Gebundenheit derselben keine Spur mehr vorhanden ist, und wo die Freiheit als das wesentliche Merkmal der Persönlichkeit angesehen wird. In anderer Beziehung gewinnt aber dieselbe Lebensanschauung eine noch nicht dagewesene Entsagungskraft: Das eigentliche Substrat der Dinge an sich bleibt für den Menschen auf immer unerkennbar. „Im Erkennen ein stetes Entsagen, ein steter Kampf gegen den Irrtum, ohne alle Aussicht auf einen positiven Zuwachs der Wahrheit“, im Handeln eine Verwerfung alles Strebens nach Glück, eine Ablösung von allen natürlichen Neigungen. Diese beiden ganz entgegengesetzten Seiten einer und derselben Lebensanschauung, die den Anspruch machte, durch den Mund des neuen Messias das letzte Wort in der Philosophie gesagt zu haben, gaben ganz unwillkürlich Veranlassung, zum weiteren Nachdenken, welches keine andere Tendenz haben konnte, als den Dualismus auf einen Monismus zurückzuführen und sich für das eine auf Kosten des anderen zu entscheiden. Denn die psychologische Thatsache der Einheit des Bewusstseins macht sich auch hier geltend und indem sie erklärt werden will, giebt sie den Antrieb, die Spaltung der geistigen Arbeit in zwei nebeneinander herlaufende Reihen zu überwinden und den Menschen mit sich selbst zu versöhnen. Beides kann wohl sich in einem Menschen vorfinden, gegenseitig vertragen und sogar gegenseitig fördern. Aber das Vorhandensein einer solchen Thatsache beweist noch lange nicht, dass es nur so und nicht anders sein kann. Vielmehr gilt in solchen Fällen der Ausspruch Fichte's: „Was für eine Philosophie man wählt, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist“, denn der Mensch, sich selbst überlassen, wird sich im allgemeinen entweder für das eine oder für das andere entscheiden. Nicht ohne Grund hat Schopenhauer auf das im Wesen des Menschen begründete metaphysische Bedürfnis so grosses Gewicht gelegt, nicht ohne Grund geht man auch von der Thatsache der Einheit des Bewusstseins aus. Sehr richtig also sagt Eucken²⁾: „Wo das Gefühl der Kraft überwiegt, wird das

¹⁾ Vergl. darüber K. Fischer: *Gesch. d. n. Phil.*, II. Aufl., Bd. V, Buch I, Kap. 2—9, S. 129—215. Harms: *Die Phil. seit Kant*, S. 286—296.

²⁾ Eucken: *Die Lebensanschauungen d. gr. Denker*, II. Aufl., S. 434.

Streben der praktischen Vernunft, aus eigenem Vermögen eine Welt zu erbauen, auf die Theorie übergreifen und sie in eine spekulative Weltkonstruktion verwandeln: so geschah es in den Systemen von Fichte bis Hegel. Wo aber die Schranken des Menschen das Bewusstsein beherrschen, da wird die Begrenzung unseres Vermögens auf die Erfahrung sich dem praktischen Gebiet mitteilen und jenes Reich der Ideale nur als ein subjektives Bedürfnis der Individuen gelten lassen: so geschah es meistens im Neu-Kantianismus der letzten Jahrzehnte.“

Ein Grund also, der den Antrieb zur Weiter- und Fortbildung der Kantischen Philosophie rechtfertigen kann, lag in ihr selbst — in dem Dualismus. Kant verfuhr, wie wir in unserm ersten Teil gesehen, allerdings regressiv, aber der Regressus endet bei ihm in zwei getrennten Denkweisen, in die theoretische und praktische Vernunft, die mit einander nichts zu thun haben sollen. Mag man übrigens verfahren, wie man will, progressiv oder regressiv, der Dualismus kann auf die Dauer die zum Selbstbewusstsein gekommenen Geister nicht befriedigen, und man wird sich genötigt fühlen, einer Einheit zuzustreben. Glaucht man, dass man von einer Einheit nicht ausgehen kann, so ist es doch notwendig, wenn die Philosophie als Wissenschaft existieren soll und zwar als Wissenschaft vom ganzen Menschen, dass man den Regressus bis zur Einheit zu Ende führt, was bei Kant nicht der Fall ist¹⁾. Rezeptivität und Spontaneität, Stoff und Form, a posteriori und a priori, Sinnlichkeit und Verstand, theoretische und praktische Vernunft, Tugend und Glückseligkeit, Autonomie und Heteronomie, Freiheit und Notwendigkeit — alles das sind Gegensätze, die den Dualismus Kant's am besten charakterisieren und die Notwendigkeit einer Zurückführung auf ein gemeinschaftliches Prinzip erfordern²⁾.

In unserm ersten Teile bei der Besprechung des Verhältnisses zwischen theoretischer und praktischer Vernunft sagten wir, dass es sich bei Kant, wenn nicht gerade um zwei grundverschiedene Vermögen, so wenigstens um den zweifachen von einander grundverschiedenen Gebrauch eines und desselben Vermögens handle. Bei ihm finden sich nun Stellen, die sowohl die eine, als auch die andere Annahme bestätigen können. Die Vernunftserkenntnis könne, so heisst es, auf zweierlei Art auf ihren Gegenstand bezogen werden, das eine Mal, um diesen nach seinem Begriffe (der anderweitig gegeben werden muss) bloß zu bestimmen, das andere Mal, um ihn wirklich zu machen. Oder: „Es ist doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, sei es in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Prinzipien a priori urteilt.“ Allgemein ausgedrückt: die Thatsache, dass er der praktischen Philosophie die Aufgabe zuweist, ganz unabhängig von aller theoretischen Philosophie

¹⁾ Harms: Die Phil. s. Kant, S. 288.

²⁾ Falckenberg: Gesch. d. n. Phil., II. Aufl., S. 346.

das oberste Prinzip des sittlichen Handelns aufzusuchen und seine Gültigkeit zu erklären, beweist unsere Berechtigung zur ersten Annahme, und wenn es sich wirklich so verhält, so ist Fichte dazu berechtigt, wenn er eine Brücke zwischen beiden herzustellen sucht. Zur Rechtfertigung der zweiten Möglichkeit, die praktische und theoretische Vernunft als nur in ihrem Gebrauch verschieden aufzufassen, können wir ausser einzelnen Stellen noch die Thatsache anführen, dass Kant selbst sich oft die Frage nach der gemeinschaftlichen Wurzel aller Vernunft in ihrem doppelten Gebrauche vorlegte, ohne sie jedoch je zu beantworten. Wenn er in der Kritik der praktischen Vernunft auf diese Frage zu sprechen kommt, so giebt er nicht etwa eine Ableitung aus einem gemeinschaftlichen Prinzip, sondern er verweist wiederum auf die „Erwartung, es vielleicht bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen, sowohl als praktischen) zu bringen und alles aus einem Prinzip ableiten zu können, welches das unvermeidliche Bedürfnis der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet“¹⁾. In Bezug auf diese Frage ist es ihm aber geradeso ergangen, wie mit der anderen Frage nach der gemeinsamen Wurzel der Sinnlichkeit und des Verstandes. Die Thatsache, dass er solche Fragen aufgeworfen hat, beweist, dass er die Lösung derselben für möglich gehalten, dieselbe aber immer weiter hinausgeschoben hat. Schliesslich verlieren diese Fragen jeden Wert, denn dachte er ursprünglich die Einheit in einem Grundvermögen des menschlichen Wesens zu finden, etwa in der Einbildungskraft, so hat er sie später mehr in dem harmonischen Zusammenwirken beider vom Grunde aus getrennter Teile gesucht²⁾. Wenn sich aber die zweite Möglichkeit als Wirklichkeit erweist, so begreifen wir nicht, warum man nicht aufhört zu sagen, Fichte habe Kant nicht verstanden, während doch Kant die prinzipielle Möglichkeit einer Ableitung zuletzt in der Kritik der Urteilskraft anerkennt, indem er sagt, dass der Vereinigungspunkt aller unserer Vermögen im Uebersinnlichen zu suchen sei³⁾.

Den ersten Versuch, diesen Dualismus Kant's zu überwinden, machte Karl Leonhardt Reinhold, einer der ersten Apostel der Kantischen Philosophie. Er leitete die Bewegung ein, die von der Kritik zur Wissenschaftslehre führte, indem er sich die Aufgabe stellte, das den nebeneinander herlaufenden Reihen innerhalb der geistigen Arbeit und den in schroffem Gegensatz zu einander stehenden Vermögen Gemeinsame, Zugrundeliegende scharf in seiner Einfachheit und Ursprünglichkeit zu erfassen, d. h. von der aus den Thatsachen der Erfahrung er-

¹⁾ Kr. d. pr. V., S. 109—110.

²⁾ Hegler: Die Psych. in Kant's Ethik, S. 129.

³⁾ Kritik d. Urteilskraft, S. 216.

schlossenen oder abstrahierten und wahrgenommenen Mannigfaltigkeit zu einer Einheit, von der ebenso aus der Erfahrung stammenden und durch die Erfahrung bestätigten Dualität des Prinzips zu einem einheitlichen Prinzip zu gelangen. Kant gehe von bestimmten Voraussetzungen aus, die erst geprüft werden sollten, ehe man sich in den Kritizismus begeben. Dem Umstande, dass Kant diese Voraussetzungen nie ausdrücklich hervorgehoben habe, seien die Klagen über die Unverständlichkeit der kritischen Philosophie und die vielen Missverständnisse zuzuschreiben. Diese Voraussetzungen sollten vor aller Kritik feststehen, sie sollten ganz klar gemacht und dem ganzen Kritizismus als sein eigentliches Fundament zu Grunde gelegt werden, und daher entwickelt Reinhold seine „Theorie des Vorstellungsvermögens“ und stellt den vielbesprochenen „Satz des Bewusstseins“ auf mit der inneren Ueberzeugung des ehrlichen und wahrheitsliebenden Forschers, den sichersten Unterbau der kritischen Philosophie vorbereitet zu haben. Kant habe ferner zunächst die Thatfachen der Erkenntnis festgestellt und dann durch die Analyse derselben die Erkenntnisvermögen gefunden, um daraus jene Thatfachen zu erklären. So werden Erkenntnisvermögen aus Thatfachen begründet, welche erst durch jene begründet werden sollen. Angenommen, Kant habe die Aufgabe glücklich gelöst, so habe uns Kant in Ansehung der Erkenntnisvermögen doch nur den Erkenntnisgrund, nicht aber den Realgrund gegeben. Das Hauptproblem bei Kant sei das der Erkenntnis; die Erkenntnis selbst aber ist komplizierter Natur und setzt infolgedessen das Vorhandensein ihrer Elemente voraus, die ihrerseits als etwas primäres und nicht mehr abzuleitendes der Zusammengesetztheit der Erkenntnis gegenüber einfacher sind als die Zusammensetzung, d. h. die Erkenntnis. Ist man sich über die Elemente nicht klar und mit Anderen nicht einig, so kann konsequenterweise auch nicht von einem Uebereinkommen über das auf diese Elemente aufgebaute System die Rede sein. Das wesentlichste Merkmal des Begriffs der Erkenntnis findet Reinhold in dem Begriff der Vorstellung und er bezeichnet die letztere als das Element der Erkenntnis. Das Element aller Erkenntnis ist also die Vorstellung. Führt man den Begriff der Vorstellung in die kritische Philosophie ein, so scheint dann letztere auf festem Fundament zu stehen, denn mit der Einführung dieses Begriffes wird das gemeinschaftliche Band zwischen Sinnlichkeit und Verstand einerseits, und praktischer und theoretischer Vernunft andererseits hergestellt, der Forderung der Einheit des Grundsatzes damit Rechnung getragen und dem Anspruche des Systems — alles systematisch von einem Grundsatz aus deduzieren zu können — Genüge geleistet. Das Prinzip der Deduktion soll die Fundamentallehre der gesamten (theoretischen und praktischen) Philosophie, d. h. die Elementar-Philosophie, die reine Philosophie, die prima Philosophia liefern, die Reinhold auch

als die Propädeutik der kritischen Philosophie bezeichnet. Lautete die Hauptfrage bei Kant: Wie ist Erfahrung möglich? in der Form: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich, so lautet die zu lösende Frage bei Reinhold: Wie ist die kritische Philosophie als System möglich.

Die kritische Philosophie musste also zum System fortschreiten. Dies zu erreichen, muss das System ein solches Prinzip in sich enthalten, woraus der ganze Inhalt der Philosophie folgerichtig hervorgeht, also einen Grundsatz aufweisen können, der nicht nur die Elementarphilosophie, sondern auch die übrigen philosophischen Wissenschaften unmittelbar begründen kann. Dieser Grundsatz muss unbedingte Gültigkeit in sich haben, er muss für sich selbst feststehen und von keinem anderen abhängen, er muss der erste Grundsatz sein. Derselbe Grundsatz muss aber auch andererseits der einzige sein, denn wären noch andere Grundsätze möglich, so könnte er nur einen Teil der Philosophie, nicht aber die ganze Philosophie begründen. Dieser Grundsatz darf ferner nicht aus der Erfahrung entspringen, denn wäre er aus der Erfahrung geschöpft, so besäße er höchstens eine komparative, nimmermehr aber eine allgemeine Gültigkeit. Der Grundsatz muss vielmehr die Erfahrung erst möglich machen und kann daher nichts anders sein, als der Ausdruck einer ursprünglichen, zweifellosen, Jedem durch Reflexion einleuchtenden Thatsache. Diese Thatsache fällt mit dem Bewusstsein zusammen, sie ist das Bewusstsein selbst. Die Thatsache des Bewusstseins bildet also den einzig möglichen Inhalt jenes ersten, einzigen, allgemein gültigen und die Erfahrung und die Erkenntnis erst möglich machenden Grundsatzes, den Reinhold den Satz des Bewusstseins nennt und für das sicherste Fundament alles Philosophierens ausgiebt. Was ist der Inhalt dieses Satzes vom Bewusstsein? Man kann den Begriff des Bewusstseins als primär oder sekundär, als substantiell oder akzidentiell auffassen. Darüber lässt sich viel streiten, eins aber werden die Streitenden zugeben und den Debatten zu Grunde legen, dass nämlich das Bewusstsein ohne Vorstellungen ein Ding der Unmöglichkeit ist. Bewusstsein und Vorstellung sind also unzertrennlich verbunden. Dass im Bewusstsein Vorstellungen sein müssen, damit das Bewusstsein überhaupt ein Bewusstsein sein kann, ist eine Thatsache, die keinem Zweifel unterliegt, die auch der ausgesprochenste Skeptiker nie bezweifeln, vielmehr stillschweigend seiner Skepsis zu Grunde legen wird. In jedem Bewusstsein aber lassen sich zwei Vorstellungen von einander unterscheiden: einmal die Vorstellung des Vorgestellten und zweitens die des Vorstellenden. Mit anderen Worten: das Bewusstsein unterscheidet die Vorstellung des Vorgestellten als die des Objektes von der des Vorstellenden als die des Subjektes. Die Erkenntnis setzt sich aus den Vorstellungen des Vorgestellten und des Vorstellenden zusammen, sie ist eine Durchdringung von Subjekt und Objekt, eine Wechsel-

wirkung von Form und Stoff, wie Kant nachgewiesen hat. In Reinhold's Sprache übersetzt: Die Erkenntnis ist ein Produkt der zwei Reihen von Vorstellungen, von den Vorstellungen des Vorgestellten und des Vorstellenden oder des Objektes und des Subjektes. Soll also die Erkenntnis möglich sein, so muss im Bewusstsein die Möglichkeit liegen, die Vorstellungen des Vorgestellten und des Vorstellenden aufeinander zu beziehen. Heben wir diese eine Möglichkeit auf, so ist auch die andere aufgehoben, mit anderen Worten, das Bewusstsein ist selbst aufgehoben. Also keine Erkenntnis ohne das Bewusstsein, denn kein Bewusstsein ohne die Vorstellungen vom Vorstellenden und Vorgestellten; keine Vorstellungen vom Vorstellenden und Vorgestellten ohne die von Subjekt und Objekt, von welchen die Vorstellungen unterschieden und auf welche sie bezogen werden. Ohne dieses Beziehen-können ist also keine Erkenntnis möglich, daher lautet die Formel, in welche Reinhold den Satz des Bewusstseins fasst: „Die Vorstellung wird im Bewusstsein vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen.“ Aus dem Wesen der Vorstellung leitet dann Reinhold seine Theorie des Erkenntnisvermögens ab und glaubt damit den wahren Schlüssel zum Verständnis der kritischen Philosophie geliefert zu haben. So stellt er also seine Theorie der Kantischen Kritik nicht entgegen, sondern voraus. Seine Aufgabe war ja, einen Punkt zu finden, von dem aus man sicheren Weges in die Kritik eindringen könne, indem er dem gemeinschaftlichen Bande zwischen den beiden diversen Teilen der Philosophie nachspüren wollte. Die Ausgangspunkte der praktischen und theoretischen Philosophie waren bei Kant verschieden und sollten grundverschieden sein; die eine geht von der Möglichkeit der Erfahrung, die andere von der des Sittengesetzes aus; die erste gründet sich auf das empirische Bewusstsein, die zweite auf das sittliche Bewusstsein, deswegen erscheinen sie bei Kant als zwei verschiedene Reihen. Bei Reinhold gestaltet sich die Sache etwas anders: ob das empirische oder sittliche Bewusstsein als Grundlage angenommen wird, thut nichts zur Sache; es bleibt die allgemeine Thatsache entscheidend, dass beides von vornherein Bewusstsein ist; beides hat das gemeinsame Merkmal des Bewusstseins als solches. Kant unterschied in der menschlichen Vernunft drei Grundvermögen: Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, oder die Vermögen der Anschauung, der Begriffe und der Ideen, mit anderen Worten die Vermögen der unmittelbaren Anschauung, der mittelbaren Anschauungen oder Begriffe und des Unbedingten. Alle diese Vermögen haben nach Reinhold etwas Gemeinsames, worauf sie sich zurückführen lassen — die Vorstellung. Kant ging von den Thatsachen des Erkennens aus und fand das Erkenntnisvermögen, Reinhold dagegen will das Erkennen selbst aus dem Vorstellen erklären, indem er annimmt, dass dem Begriff des Erkennens derjenige des Vor-

stellens zu Grunde liege, und dass alle Formen des Erkennens sich auf die Formen des Vorstellens zurückführen lassen. Das unerkennbare Ding an sich Kant's verwandelt sich bei Reinhold in das unvorstellbare Ding an sich. Dass dieser Versuch Reinhold's kein abgeschlossenes System bieten konnte, war zu erwarten, denn gerade da, wo der Grundsatz seine Ueberlegenheit dem Dualismus gegenüber zeigen sollte, gerade da lässt ihn derselbe im Stich. Das beste Beispiel dafür liefert seine Theorie der praktischen Vernunft. Seine Theorie der vorstellenden Kraft giebt ihm die Möglichkeit, alles Erkennen aus dem Vorstellungsvermögen zu erklären, damit ist aber noch lange nicht das ganze Gebiet der Philosophie erschöpft; der aufgestellten Aufgabe und seinem ersten Grundsatz gemäss musste er eine Verbindung zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft herstellen, seine vorstellende Kraft aber reicht ihm nicht aus und so sieht er sich wiederum gezwungen, das Begehrungsvermögen, statt es vom Vorstellungsvermögen abzuleiten, nicht nur von aussen einzuführen, sondern auch dem letzteren zu Grunde zu legen.

Hätte Reinhold seinen ersten Standpunkt festgehalten, und hätte er konsequent weiter gedacht, so könnte man in ihm den Kantianer von 1828 verkörpert antreffen — ein Gedanke, der den Anhängern des letzteren völlig ungeläufig ist. So wird Reinhold seinem Grundsatz untreu und damit bereitete er den Weg von dem transzendentalen Idealismus Kant's zur Wissenschaftslehre Fichte's vor. Das ist auch der Grund, der Fichte veranlasste, öffentlich zu verkünden, dass nach dem genialen Geiste Kant's der Philosophie kein höheres Geschenk gemacht werden könnte, als durch den systematischen Geist Reinhold's¹⁾.

Was wir bis jetzt berichtet haben, bezieht sich auf den Dualismus der Kantischen Philosophie, der mit geschichtlicher Notwendigkeit von Kant durch das Bestreben eines Reinhold nach einer Einheit des Grundsatzes zu der monistischen Grundanschauung der Wissenschaftslehre eines Fichte führte.

Ausser dem Dualismus haben wir noch zwei Gründe angegeben — in Bezug auf diese beiden Punkte können wir uns etwas kürzer fassen.

Kant hatte gelehrt, dass Gedanken ohne Inhalt leer, Anschauungen ohne Begriffe blind seien. Sollte Erkenntnis zustande kommen, so mussten zwei Faktoren zusammentreffen — einmal die Anschauung und zweitens der Begriff, mit anderen Worten, Stoff und Form der Erkenntnis in Verbindung kommen. Der Stoff der Erkenntnis kommt nur durch die Erfahrung zustande, er wird gegeben; das Erkenntnissubjekt birgt die Fähigkeit in sich, etwas von aussen zu empfangen, d. h. die Rezep-

¹⁾ J. G. Fichte: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre od. d. sog. Phil., S. VI.

tivität; die Erkenntnisform hingegen wird vom Subjekt selbst hervorgebracht, sie ist im Wesen der geistigen Organisation des Menschen begründet, sie ist a priori. Fragen wir jetzt nach den letzten Ursachen des Stoffes und der Form, so bekommen wir die klare und deutliche Antwort: die letzte Ursache des Erkenntnisstoffes (des durch die Erfahrung Gegebenen, Empirischen) ist etwas von der Erkenntnis und Erkenntnisvermögen Verschiedenes: das Ding an sich, als dasjenige, was der Erfahrung selbst als Erscheinungswelt zu Grunde liegt; die letzte Ursache der Erkenntnisform ist der spontane Bestandteil der Erkenntnis (nach Kant), oder des Vorstellungsvermögens (nach Reinhold), welches im Wesen des erkennenden oder vorstellenden Subjekts, also in dem Subjekte an sich begründet ist. (Hier ist der Punkt, wo die Uebereinstimmung zwischen Kant und Reinhold am deutlichsten zu konstatieren ist.) Das Ding an sich und die Vernunft an sich bei Kant und das Ding an sich und das Subjekt an sich bei Reinhold sind es, die der Erkenntnis der Erscheinungswelt zu Grunde liegen. Die Kant-Reinhold'sche Erkenntnistheorie beruht also schliesslich auf dem Begriff des Dinges an sich.

Aber mehrfach hat Kant betont, dass die Dinge an sich uns unbekannt sind, denn, um das Wesen der Dinge an sich zu erkennen, müssten wir die Fähigkeit besitzen, aus unserer geistigen Organisation heraustreten zu können, was uns aber unmöglich ist, und daher können wir nur das an den Dingen ablesen, was wir selbst hineingelegt haben, während das wahre Wesen der Dinge uns auf immer unbekannt bleiben wird. Dasselbe hatte auch Reinhold behauptet, indem er nachzuweisen suchte, dass die Dinge an sich unerkennbar seien, weil sie unvorstellbar sind. Ist aber nun der Realgrund der beiden Faktoren der Erkenntnis, des Stoffes und der Form unerkennbar und unvorstellbar, so ist auch ihr Produkt, die Erkenntnis selbst, unerkennbar und unvorstellbar, d. h. die Erkenntnis selbst ist in Bezug auf ihren Realgrund einfach unerkennbar und unvorstellbar. Wenn es aber so ist, so ist auch die Wissenschaft als solche nicht möglich, die skeptische Philosophie macht also die kritische unmöglich.

So kommt das ungeheuere Entweder-Oder mit geschichtlicher Notwendigkeit: entweder rückwärts oder vorwärts, entweder zum Skeptizismus oder zum Dogmatismus, denn die kritische Philosophie befindet sich in der Schwebe und bietet keinen Anhaltspunkt.

Der erste, der diese skeptischen Einwürfe gegen die kritische Philosophie geltend zu machen versuchte, war G. E. Schulze mit seinem epochemachenden Werke „Aenesidemus“, aus dessen Lektüre auch Fichte die Ueberzeugung geschöpft hat, „dass die Philosophie, selbst durch die neuesten Bemühungen der scharfsinnigen Männer, noch nicht zum Range einer evidenten Wissenschaft erhoben sei.“

Wer kritischer Philosoph ist, muss folgerichtig Skeptiker werden, dies zu zeigen ist die Absicht Schulze's. Die Absicht

der Erkenntnistheorie Kant's war nach Schulze die Erkenntnis zu erklären, indem sie dieselbe in zwei Faktoren zerlegte und jeden dieser Faktoren aus einem Grundvermögen der menschlichen Vernunft ableitete. Die Erkenntnistheorie setzt also voraus, dass jedem Element der Erkenntnis ein Erkenntnis- und ein Realgrund entspricht und diese sucht sie in dem Reiche der Dinge an sich. Sie setzt also voraus, dass der Satz der Kausalität, der doch nur innerhalb der Erscheinungswelt gelten sollte, auch ausserhalb derselben, in einer Welt, die der Erscheinungswelt zu Grunde liegt, Geltung habe. Der Satz der Kausalität ist eine der ersten Voraussetzungen der dogmatischen Philosophie, das ist aber auch bei der kritischen der Fall; die kritische Philosophie ist also selbst dogmatisch.

Die kritische Philosophie wird dogmatisch, denn sie begeht den Fehler, den Kant in der dogmatischen Philosophie selbst entdeckte, sie verwechselt das Gedacht - Werden - Können mit dem Gedacht - Werden - Müssen, die Kategorie der Möglichkeit mit der der Notwendigkeit. Die Erkenntnis sei, sagt Kant, ein synthetisches Urteil a priori. Im Begriffe des Synthetischen liegt die Notwendigkeit einer Verbindung von These und Antithese oder überhaupt von zwei Elementen. Um die Verbindung oder Synthese zustande kommen zu lassen, bedarf es aber dessen, was die Verbindung oder Synthese herstellt; das findet Kant in der Vernunft. Soll ferner die Erkenntnis eine gewisse Objektivität behaupten können, so muss sie das Merkmal der Allgemeingültigkeit in sich enthalten, d. h. a priori sein. Weil nun die Erkenntnis nur ein Urteil a priori mit dem Merkmal der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit sein kann, darum ist sie so beschaffen oder darum ist und muss sie ein synthetisches Urteil a priori sein. Das ist aber nichts weiter als die dogmatische Schlussweise, die Hume nicht gelten lassen wollte und die auch Kant widerlegt hat. Kant ist also nicht imstande die Waffen gegen den Skeptizismus zu ergreifen, nachdem er sich mit sich selbst in Widerspruch gesetzt hat. Die Sache wird deutlicher durch folgendes Raisonnement.

Die Unerkennbarkeit der Dinge an sich wird durch einen Schluss bewiesen, dessen Zustandekommen die Erkennbarkeit der Dinge an sich zu seiner Voraussetzung hat. Wie soll man auch anders auf Erkennbarkeit oder Nicht-Erkennbarkeit eines Dinges schliessen können, als indem man stillschweigend die Voraussetzung macht, dass man mit dem Merkmale der Erkennbarkeit und Nicht-Erkennbarkeit überhaupt im klaren ist. Oder — sind die Dinge an sich erkennbar, so ist das Ergebnis der ganzen kritischen Philosophie nichtig, denn die Tendenz des kritischen Idealismus war ja das Objekt von dem Subjekte und die Idealität von der Subjektivität aus zu erklären; sind die Dinge an sich dagegen unerkennbar, so dürfen sie nicht als Ursachen vorgestellt werden, denn Erkenntnis kann doch nach dem Grundsatz des transzendentalen Idealismus nur dasjenige sein, dessen

Erkenntnis- und Realgrund entweder zusammenfällt oder klar und deutlich erkannt werden kann. Sind also die Dinge an sich unerkennbar, so darf weder die Vernunft an sich noch das Ding an sich als Realgrund der Erkenntnis, und noch viel weniger als Realgrund der Erkenntnisform angenommen werden. Der Schlusseffekt von dem ganzen Raisonement ist, dass die kritische Philosophie sich selbst unmöglich macht.

Noch deutlicher zeigt sich der Widerspruch bei Reinhold. Die Dinge an sich gelten ihm als unerkennbar, denn nach seiner Theorie des Vorstellungsvermögens sind sie unvorstellbar; dieselben Dinge an sich gelten ihm aber auch als wirkliche und wirksame Realitäten, als wirkliche Dinge und Ursachen. Die Begriffe „Realität“ und „Ursache“ haben aber ihrerseits einen Platz und können nur auf diejenigen Erkenntnisse angewandt werden, deren Korrespondenz ein vorstellbares Ding ist. Die Begriffe Realität und Ursache werden also von Reinhold da eingeführt, wo sie nicht hinpassen. Sollte ferner der zweiten Möglichkeit das Prädikat der Realität beigelegt werden, so verschwindet auch der Unterschied zwischen Kant und Berkeley. Die vorkantischen Standpunkte, der Dogmatismus und der Skeptizismus, werden also bei dieser zweifachen Auffassung des Dinges an sich, ganz unbekümmert um die Totengesänge des Kritizismus, der sie vernichtet zu haben wähnte, ihre Auferstehung feiern.

Sollte denn der Kritizismus ganz umsonst so viele Kraft vergeudet haben? Nein! Das Resultat kann bleiben, nur muss die Art der Begründung eine andere werden. Die Begründung wird nur dann dem kritischen System die Geltung verschaffen, wenn sie das Ding an sich weder als erkennbar, noch als unerkennbar setzt, d. h. wenn sie es überhaupt gar nicht setzt, sondern vielmehr in der traditionellen Geltung aufhebt. Diesen Schritt machte Maimon. Seine Lehre geht darauf aus, die Unmöglichkeit und Unhaltbarkeit eines Begriffs des Dinges an sich nachzuweisen. Folgende Erwägung führt ihn zu dem Schluss, dass das berühmte Ding an sich eigentlich ein Unding ist. Für ihn gilt der Satz, das jedes Merkmal, wodurch wir einen Gegenstand vorstellen, im Bewusstsein enthalten sein soll. Nun soll das Ding an sich nach der Kant-Reinhold'schen Ansicht dasjenige sein, was unabhängig von unserm Bewusstsein und ausser dem Bewusstsein, als äussere Ursache des im Bewusstsein erzeugten Stoffs unserer sinnlichen Vorstellung sein. Etwas vorstellen aber heisst das Bewusst-Werden der im Bewusstsein vor sich gehenden geistigen Vorgänge.

Soll also das Ding an sich vorgestellt werden können, so ist es eben nicht unabhängig vom Bewusstsein; soll es hingegen unerkennbar und unvorstellbar sein, so ist es kein Ding des Bewusstseins, denn es ist kein Ding des Bewusst-Werdens, also kein Inhalt des Bewusstseins, keine Realität, sondern einfach ein Nichts.

Mit diesem Dinge an sich verhält es sich also gerade so, wie in der Mathematik mit jenen Grössen, die weder positiv, noch negativ sein können, nämlich wie mit den Quadratwurzeln aus negativen Grössen. Wie $\sqrt{-a}$ weder eine positive, noch eine negative, sondern eine unmögliche Grösse ist, so ist auch das Ding an sich ein unmöglicher Begriff, ein Unding.

Daher auch die Achtung Fichte's gegen Maimon. In seiner Schrift „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie“ bezeichnet Fichte selbst den eigentlichen Streit zwischen dem kritischen und skeptischen Systeme als den Streit um das Ding an sich. Wie die kritische Philosophie den Streit zwischen den verschiedenen dogmatischen Systemen entschieden hat, so müsse auch durch eine künftige Wissenschaft der Streit um das Ding an sich oder genauer um den Zusammenhang unserer Erkenntnis mit einem Dinge an sich entschieden werden, und zwar dürfte dahin entschieden werden, „dass unsere Erkenntnis zwar nicht unmittelbar durch die Vorstellung, aber wohl mittelbar durch das Gefühl mit dem Dinge an sich zusammenhänge; dass die Dinge allerdings bloß als Erscheinungen vorgestellt, dass sie aber als Dinge an sich gefühlt werden; dass ohne Gefühl gar keine Vorstellung möglich sein würde, dass aber die Dinge an sich nur subjektiv, d. i. nur inwiefern sie auf unser Gefühl wirken, erkannt werden.“

So vollzieht Fichte noch in dieser Schrift eine Synthese zwischen dem, was Reinhold und dem, was Maimon über das Ding an sich gelehrt hatten; gleichzeitig aber merkt man den grossen Unterschied in der Betonung des Gefühls, statt der Vorstellung bei den Vertretern der These und Antithese.

Was den dritten Grund anbelangt, der den transzendentalen Idealismus Kant's zum vollständigen kritischen Idealismus der Wissenschaftslehre führte, können wir uns ganz kurz fassen, da wir bei der Erörterung des Begriffs der Wissenschaftslehre noch einmal darauf zu sprechen kommen; hier genügt es ihn ausdrücklich zu betonen. Es ist nichts anderes gewesen als der Umstand, dass die kritische Philosophie Kant's, ehe sie ihre Aufgabe formulierte, stillschweigende Voraussetzungen machte, deren Haltbarkeit und Festigkeit sie noch nicht untersucht hatte; so dass leicht die Frage aufgeworfen werden konnte, ob nicht das ganze Verdienst der kritischen Philosophie als ein methodologisches zu bezeichnen wäre.

Wie ist die Erkenntnis möglich, lautete die sogenannte transzendente Hauptfrage; die Erkenntnis aber gilt ihrerseits als ein synthetisches Urteil a priori; deshalb fragt die kritische Philosophie, „wie sind synthetische Urteile a priori möglich“.

Ueberlegen wir uns für einen Augenblick die Frage, um zu sehen, ob sie in dieser Fassung eine primäre oder sekundäre, ob sie eine ursprüngliche oder eine abgeleitete ist. Das werden wir am deutlichsten erreichen, wenn wir uns einfach fragen, ob die

Möglichkeit der Beantwortung derselben irgend eine Wirklichkeit der Antwort auf irgend eine andere Frage voraussetzt oder nicht. Um die Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntnis und Erfahrung erforschen zu können, muss ich von vornherein wissen, nicht wie die Erkenntnis und die Erfahrung im Sinne der Erkenntnistheorie möglich, sondern ob dieselben überhaupt möglich sind. Diese einfache Ueberlegung zeigt uns ausserdem ganz deutlich, wie schwer es ist, Erkenntnistheorie treiben zu wollen, ohne irgend welche metaphysische Voraussetzungen machen zu dürfen; denn um den Ursprung, die Grenzen und die Realität unserer Erkenntnis untersuchen zu können, was die Erkenntnistheorie will, muss ich das Vorhandensein und die Wirklichkeit der Erkenntnis annehmen, was die Erkenntnistheorie nicht darf, da sie die Welt und Erkenntnis vom Subjekt aus erklären will, gleichzeitig aber vom Zweifel ausgehen muss, was jede vernünftige Philosophie thun würde. Nicht umsonst hat Lotze das Geschäft der Erkenntnistheorie mit einem Messer verglichen, das fortwährend geschliffen wird, ohne dass man weiss, wann es scharf genug sein wird, ohne dass man ferner weiss, wozu eigentlich das Messer geschliffen wird. Die kritische Philosophie umgeht nun diese erste ursprüngliche, rein metaphysische Frage und baut ihr Gebäude auf die stillschweigend als bejahend angenommene Antwort derselben. Wenn aber der Skeptiker kommt, sich gegen die Unhaltbarkeit dieser Voraussetzung auflehnt und das ganze kritische System für ein dogmatisches erklärt, wie soll sich der arme Kant aus der Not helfen?

Es ist das Eigentümliche der grossen Geister, sagt einmal Eucken in seinem Kolleg über die Geschichte der neuesten Philosophie, dass sie an den entscheidenden Stellen mit axiomatischen Behauptungen, statt mit Beweisen auftreten und auf Grund dieser Behauptungen, die ihnen eines Beweises nicht bedürftig erscheinen, ihr System aufbauen. So geschah es auch bei Kant.

Er tritt mit der Behauptung auf, dass es Wissenschaft und Moral giebt und findet seine Aufgabe nur darin, die Bedingungen zu fixieren, unter denen diese Thatsachen der Moral und der Wissenschaft zustande kommen. Auf Grund des Vorhandenseins dieser Thatsachen will auch Kant die Möglichkeit derselben nachweisen; er will das Faktum der Moral und Wissenschaft erklären. Man könnte auch so sagen: Kant nahm die Thatsachen der Moral und Wissenschaft an und wollte eine Möglichkeit der Erklärung dieser Thatsachen geben. Steht aber ein solches Verfahren mit dem Geist und der Tendenz der kritischen Philosophie nicht in Widerspruch? Ganz einfach ausgedrückt, die kritische Philosophie setzt voraus, dass Erkenntnis vorhanden ist, dass Erfahrung nicht nur möglich, sondern auch wirklich da ist; sie setzt also die Realität und Wirklichkeit der Wissenschaft, Moral und Erfahrung überhaupt voraus, um deren Möglichkeit erst

daraus zu erklären. Sie stellt also die Gedankenreihen und Kategorien in einem fortschreitenden spekulativen Denken auf den Kopf: Statt vom Zweifel zu einer Wirklichkeit und von da aus durch Scheidung aller Möglichkeiten zu einer Notwendigkeit zu gelangen, schlägt sie den umgekehrten Weg ein, sie geht von einer stillschweigend vorausgesetzten Notwendigkeit aus, bewegt sich im Gebiete der Wirklichkeiten und ihr Ziel läuft darauf hinaus, eine Möglichkeit, als die einzig ausschliessliche Notwendigkeit zu ergreifen. Betrachtet man die kritische Philosophie unter diesem Gesichtspunkt, so ergiebt sich für die Philosophie keine höhere Aufgabe als die, welche der vielverspottete Wolff ihr gab, nämlich unter den verschiedenen Möglichkeiten, die Erfahrung und die Welt überhaupt zu erklären, eine solche zu finden, in welche die als gegeben angenommene Wirklichkeit vollständig ohne Rest aufgeht.

Als Beispiel dafür, dass die kritische Philosophie sich in einem Zirkel bewegt, können wir in Bezug auf die theoretische Philosophie das dritte Argument der Kritik der reinen Vernunft für die Apriorität der Raumanschauung anführen. Die Tendenz des Argumentes ist der Nachweis, dass die Raumanschauung eine Anschauung a priori, d. h. notwendig ist, was schon das zweite Argument mit der Ueberlegung vollzieht, dass man sich einen Raum ohne Gegenstände wohl denken und anschauen kann, während man Gegenstände ohne den Raum gar nicht denken, umsoweniger anschauen kann. Die Geometrie beruht auf dem Begriff des Raumes, genauer der Raumanschauung und die geometrischen Sätze haben apodiktische Gewissheit; dies wird vorausgesetzt und daraus schöpft Kant die Erkenntnis, dass die apodiktische Gewissheit der geometrischen Sätze auf der Apriorität der Raumanschauung, während der synthetische Charakter derselben auf der Beschaffenheit des Raumes, als einer Anschauung und nicht eines Begriffs oder einer Vorstellung, beruht. Hier handelt es sich also um die Apriorität der Raumanschauung; dieselbe zu erklären, wird die apodiktische Gewissheit der geometrischen Sätze vorausgesetzt; dieser Voraussetzung aber liegt eine noch wichtigere Hauptvoraussetzung zu Grunde, nämlich die, dass Geometrie als Wissenschaft nicht nur möglich, sondern wirklich ist. Diese stillschweigende Voraussetzung erscheint Kant als ein Axiom, so hat er sie auch thatsächlich behandelt.

Bei Kant fielen Subjekt und Objekt, Vorstellung und Gegenstand, Denken und Sein, Real- und Idealgrund des Geschehens vollständig auseinander — ein Umstand, der das Problem des Wissens und der Wahrheit vom Grunde aus in einem ganz neuen Lichte erscheinen liess. Anstatt zu beweisen, ob das Wissen überhaupt möglich ist, nachdem er den menschlichen Geist von der Welt, als Inbegriff alles dessen, was den Anspruch auf irgend welche Objektivität machen könnte, vollständig isoliert hatte, nimmt er das Vorhandensein des Wissens als etwas

Gegebenes an und fragt nach den allgemeinen Bedingungen der Möglichkeit oder Wirklichkeit des Wissens, ohne dessen Notwendigkeit bewiesen zu haben. Sollte mit andern Worten Dekartes nicht umsonst gelebt haben und der Kantische Kritizismus seine Anerkennung finden, so musste das Problem des Wissens nicht als Thatsache, wie bei Kant, sondern als That-handlung behandelt werden, was Fichte versucht hat. Das wäre die theoretische Seite des dritten Grundes.

Zur Bestätigung dessen, was wir unter dem dritten Grunde zusammengefasst haben, können wir auch etwas aus der praktischen Philosophie anführen. In Bezug auf diesen Punkt vermögen wir nichts Treffenderes anzuführen, als die Reproduktion dessen, was Eucken sagt: „Dass es eine allen Naturtrieben überlegene und in keiner Weise aus dem seelischen Mechanismus verständliche Moral giebt, das hat Kant mehr als ein unbestreitbares Axiom angenommen, als erwiesen“¹⁾. Mit anderen Worten, dass es eine von aller Psychologie unabhängige Ethik giebt, das hat Kant als Thatsache angenommen; ebenso kann aber auch als Thatsache angenommen werden, dass es keine von aller Psychologie unabhängige Ethik giebt.

Sigismund Beck ist der Mann, der sich die Aufgabe stellte, das als Thatsache von dem Kritizismus angenommene Faktum der Wissenschaft und Moral in Thätigkeit aufzulösen und durch diese ursprüngliche Thätigkeit die vorhandene Thatsache zu erklären. Reinhold's Beispiele, dem Prinzipie nach folgend, findet er das einzige Band zwischen Vorstellung und Gegenstand in dem ursprünglichen Vorstellen, von ihm aber abweichend nicht in der Thatsache des Vorstellens, sondern in der beim Vorstellen vom vorstellenden Subjekt zu vollziehenden Thätigkeit; also nicht in dem Zustande, sondern in der Thätigkeit des Vorstellens selbst. Seine Standpunktslehre ist zwar zwei Jahre später erschienen, als Fichte's Wissenschaftslehre, der Tendenz nach aber gehört sie in die die Wissenschaftslehre vorbereitende Epoche.

Somit haben wir den Weg angedeutet, der von dem Kritizismus Kant's zur Wissenschaftslehre Fichte's führte, indem wir die drei Gründe der Reihe nach besprachen. Mit der Andeutung des Weges in der Form der geschichtlichen Auseinandersetzung haben wir auch zeigen wollen, dass die Probleme der Wissenschaftslehre in der geschichtlichen Arbeit selbst ihre Wurzeln haben; jetzt bleibt uns nur noch übrig, den Begriff der Wissenschaftslehre selbst ins Auge zu fassen.

Aus systematischen Rücksichten jedoch wollen wir zunächst sehen, wie Fichte selbst die geschichtliche Lage versteht und wie er sich mit den Systemen der Philosophie auseinandersetzt, d. h. wie er die von der Geschichte überlieferte Aufgabe der Philosophie fasst, ehe er das eigene System aufbaut. Zu diesem

¹⁾ Eucken: Die Lebensanschauungen d. gr. Denker, II. Aufl., S. 434.

Zwecke wenden wir uns an die Schrift „Rezension des Aenesidemus“, die sowohl die Kritik der damaligen Systeme, als auch den Standpunkt der künftigen Wissenschaftslehre enthält.

Der Streit des Kritizismus mit dem Skeptizismus, insbesondere mit dem des Aenesidemus soll entschieden werden. — Das ist die Aufgabe der Schrift. „Dass durch die kritische Philosophie die streitenden Ansprüche der verschiedenen dogmatischen Systeme vereinigt sind“, ist die tiefste Ueberzeugung Fichte's, der er bei jeder Gelegenheit Ausdruck gab — es gilt nur, die kritische Philosophie gegen die Einwände des Skeptizismus zu verteidigen. Die Schrift gewinnt für unsere Darlegungen dadurch an Interesse, dass die drei Gründe, die wir oben angeführt haben, als die Hauptmotive zur weiteren systematischen Ausbildung der kritischen Philosophie hervorgehoben werden, ein Umstand, der der Darlegung den Charakter der Zusammenfassung verleiht.

Aenesidemus stimmte mit Reinhold darin überein, dass die Philosophie nur dann eine evidente Wissenschaft sein kann, wenn sie einen Grundsatz aufweisen kann, von dem aus sich alles ableiten lässt, d. h. wenn die Philosophie die Einheit des Grundsatzes sichert. Das war die Aufgabe, die sich Reinhold stellte, das ist auch die Aufgabe, die sich Fichte stellt.

Ferner stimmten Reinhold und Aenesidemus darin überein, dass der Begriff der Vorstellung derjenige sei, worauf sich die beiden Teile der Philosophie zurückführen lassen. In Bezug auf diesen Punkt stellt Fichte die Behauptung auf, dass man mit dem Begriff der Vorstellung nicht operieren darf als mit einer ursprünglichen Grösse, denn der Begriff der Vorstellung allein ist eine Thatsache, die als solche die Thätigkeit voraussetzt. Der Begriff der Vorstellung ist nach Fichte ein synthetischer Begriff und setzt die Begriffe der Thesis und Antithesis voraus. Das Vorstellen selbst ist eine synthetische Handlung, die als solche auf etwas höheres hinweist. Will man dem Begriff der Synthese das Prädikat der Ursprünglichkeit beilegen und erhebt man ihn zum Prinzip und zwar zum alleinigen Prinzip der Philosophie, so wird man das ganze System des menschlichen Wissens nicht begründen können; die Aufgabe der Philosophie wird man also nicht vollständig lösen können, denn die Philosophie hat ja nach Fichte die Aufgabe, das gesamte Wissen des menschlichen Geistes aus einem Prinzip zu deduzieren. Dass der Begriff der Thatsache als letztes Prinzip nicht ausreicht, das System des Wissens zu begründen, kann man sich überzeugen, wenn man die Theorie des Vorstellungsvermögens bei Reinhold betrachtet. Seine ganze Theorie beruht auf dem Satze des Bewusstseins. Der Satz des Bewusstseins selbst aber wird als Thatsache des Bewusstseins angenommen, die als solche eine nur empirische, nie aber eine apodiktische Gewissheit beanspruchen könnte. Dieser Thatsache gegenüber könnte man auch die andere Thatsache anführen, dass wir diesem Satze des Bewusstseins mehr Gewissheit bei-

legen, als wir einer empirischen Thatsache beizulegen pflegen, woraus wir zu schliessen berechtigt sind, dass der Satz des Bewusstseins wohl richtig, nicht aber der erste und alles Bewusstsein möglich machende Satz der Philosophie sein kann. Will man den Satz des Bewusstseins als den ersten und unbedingten Grundsatz aller Philosophie aufstellen, so ist die Kritik des Aenesidemus richtig, denn der Kritik des Aenesidemus liegt die Voraussetzung zu Grunde, dass der von Reinhold aufgestellte Satz des Bewusstseins der erste und unbedingte ist. Aenesidemus hat also insofern Recht, als sein Vorwurf den Satz Reinhold's betrifft, er will aber die ganze kritische Philosophie umstürzen; daher ist es notwendig, sich mit dem Skeptizismus des Aenesidemus auseinanderzusetzen.

Nach Aenesidemus soll Kant Hume nicht widerlegt haben. Worauf gründet sich diese Behauptung? Der Skeptizismus überhaupt beruft sich auf die Kantische Lehre vom Dinge an sich. Wenn das Ding an sich unerkennbar und unbekannt ist, so ist es auch mit der Erkenntnis und Wissenschaft, mit der Moral und Erfahrung überhaupt nichts. Dieser Schluss des Aenesidemus beruht nach Fichte auf der stillschweigenden Voraussetzung, dass es überhaupt Dinge an sich giebt, als etwas ganz Unabhängiges von unserem Bewusstsein, als äussere Ursachen unserer Vorstellungen, also auf einem dogmatischen Kniff. So ist aber die Kantische Lehre vom Dinge an sich nicht zu verstehen. Kant kann unmöglich behauptet haben, dass die Ursachen unserer Vorstellungen etwas ausserhalb unseres Bewusstseins Liegendes sein können. Vielmehr hat Kant gelehrt, dass unsere Vorstellungen ihren Grund in unserem Vorstellungsvermögen haben, welches selbst in dem Gemüte an sich gegründet ist; das Gemüt oder die Vernunft an sich ist der Grund unserer Vorstellungen. „Man muss keine Zeile der Vernunftkritik verstanden haben, wenn man eine solche Meinung, die dem baaren Unsinn gleich kommt, für möglich und kantisch hält.“ Die Einwände des Skeptizismus, insbesondere die des Aenesidemus gegen die kritische Philosophie beruhen also auf der dogmatischen Voraussetzung, dass es Dinge an sich giebt, was die kritische Philosophie vollständig vernichtet hat. „Den Gedanken des Aenesidemus von einem Dinge, das nicht nur von dem menschlichen Vorstellungsvermögen, sondern von aller und jeder Intelligenz unabhängig Realität und Eigenschaften haben soll, hat noch nie ein Mensch gedacht, so oft er es auch vorgeben mag, und es kann ihn keiner denken; man denkt allemal sich selbst als Intelligenz, die das Ding zu erkennen strebt, mit hinzu.“ „Es ist der menschlichen Natur geradezu unmöglich, sich ein Ding unabhängig von irgend einem Vorstellungsvermögen zu denken.“ Daher darf das Ding an sich weder dogmatisch, noch im Sinne des kritischen Skeptizismus eines Aenesidemus gesetzt werden; das Ding an sich darf vielmehr im

Sinne des wahren Kritizismus gar nicht gesetzt werden, wie es Maimon zum ersten Male schon ausgesprochen hat.

Aus der Rezension ist also die Erkenntnis zu entnehmen, dass Fichte das Ziel der Philosophie wie Reinhold auffasst, während in der Ausführung die kritischen Skeptiker Aenesidemus und Maimon berücksichtigt. Für die Wissenschaftslehre war Reinhold's Theorie des Bewusstseins als Versuch, die Einheit des Grundsatzes zu sichern, zielsetzend, dagegen waren die Versuche von Aenesidemus und Maimon wegweisend. Es scheint, nachdem das Ziel vollkommen klar ist und die Wege, die dahin führen können, vollkommen bekannt sind, dass für den nächsten Schritt keine grosse Anstrengung des Geistes nötig wäre; es gilt aber, wie sich K. Fischer ausdrückt, „die kritische Philosophie zwischen zwei gefährlichen Klippen unversehrt hindurchzusteuern“ und dazu bedurfte sie eines kühnen Steuermanns wie Fichte, einer grossen Persönlichkeit, bei der Handlung und Gesinnung, Pflicht und Neigung, Wort und That zusammenfielen, wie seine Lehre von der Identität des Subjekts und Objekts.

Jetzt treten wir an seine Wissenschaftslehre selbst heran, wozu wir uns zunächst an seine Schrift „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie“ wenden.

Die kleine Schrift enthält folgende Abschnitte:

- I. Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre überhaupt mit den §§ 1: Hypothetisch aufgestellter Begriff der Wissenschaftslehre; § 2: Entwicklung des Begriffs der Wissenschaftslehre.
- II. Erörterung des Begriffs der Wissenschaftslehre mit § 3: Was heisst einen Begriff wissenschaftlich erörtern? § 4: Inwiefern kann die Wissenschaftslehre sicher sein, das menschliche Wissen überhaupt erschöpft zu haben? § 5: Welches ist die Grenze, die die allgemeine Wissenschaftslehre von der besonderen durch sie begründete Wissenschaft scheidet? § 6: Wie verhält sich die allgemeine Wissenschaftslehre insbesondere zur Logik? § 7: Wie verhält sich die Wissenschaftslehre als Wissenschaft zu ihrem Gegenstande?
- III. Hypothetische Einteilung der Wissenschaftslehre mit § 8: die Einteilung der Wissenschaftslehre.

Die Schrift geht darauf aus, den Streit zwischen Kritizismus und Skeptizismus zu entscheiden, wie der Kritizismus den Streit zwischen den einzelnen dogmatischen Systemen entschieden hat. Indem sich der Verfasser diese Aufgabe stellt, versucht er den Begriff der Philosophie oder die Wissenschaftslehre hypothetisch zu entwickeln, als den der Wissenschaft vom ganzen System des menschlichen Wissens oder des ganzen Menschen.

Sein Verfahren ist charakteristisch: „Um geteilte Parteien zu vereinigen, sagt er am Eingang des § 1, geht man am sichersten von dem aus, worüber sie einig sind.“ Dasjenige, was

den Parteien ganz sicher steht, ist die gemeinsame Ueberzeugung, dass die Philosophie eine Wissenschaft ist. Mit diesem Zugeständnis aber endet das Gebiet des Gemeinsamen. In Bezug auf die Frage nach dem Objekt dieser Wissenschaft gehen sie schon auseinander; schon das Wovon trennt sie. Die Trennung ist dem Umstande zuzuschreiben, dass man den Begriff der Wissenschaft überhaupt nicht ganz entwickelt hat. Man hat unter Wissenschaft das System des Wissens verstanden, indem die systematische Form als das wesentliche Merkmal des Begriffs der Wissenschaft angesehen wurde. Es ist aber die Frage, ob damit, mit der Form allein, das Wesen der Wissenschaft erschöpft sei. Um dies mit einem Beispiele zu belegen. Wenn jemand auf dem grundlosen und unerweisbaren Satze, z. B. auf dem, dass es in der Luft Geschöpfe mit menschlichen Neigungen, Leidenschaften und Begriffen und ätherischen Körpern gebe, eine in der Form vollkommene systematische Naturgeschichte dieser Geschöpfe aufbaute, was an sich recht wohl möglich ist, so wird man gleich sagen, dass die so verkettete und formell richtige Naturgeschichte keine Wissenschaft ist. Wenn aber der mechanische Handwerker den Satz ausspricht, dass auf einer Horizontallinie der Perpendikel zu beiden Seiten rechte Winkel bildet, so wird jeder zugestehen, dass derselbe Wissenschaft von dem Gesagten habe, trotzdem dass er nicht imstande ist, den Beweis schulgerecht aus der Geometrie zu führen.

Warum nennen wir den ersten Versuch keine Wissenschaft und warum den zweiten eine Wissenschaft? Darum, weil der erste gar nichts enthält, was man wissen kann, der zweite aber etwas aussagt, was man wirklich weiss und wissen kann. Daraus ist die Lehre zu ziehen, dass nicht die Form allein das wesentliche Merkmal des Begriffs der Wissenschaft ist, sondern vor allem die Beschaffenheit des Inhaltes. Will man also Wissenschaft haben, so muss man einen gewissen Inhalt haben, während die systematische Form ein bloß zufälliges Merkmal des Begriffs von der Wissenschaft ist. Der Inhalt ist also der Zweck der Wissenschaft, die Form dagegen das Mittel zum Zwecke. Was für den menschlichen Geist Wissen bedeutet, muss zunächst die Probe auf die Gewissheit des Inhalts hin bestehen können.

Die Probe besteht aber in dem fortwährenden Beziehen der Gewissheit eines Satzes, als Satzes einer Wissenschaft, auf einen anderen Satz, der grössere Gewissheit besitzt. Durch dieses fortwährende Beziehen gewinnt der menschliche Geist, wenn nicht die letzte absolute Wahrheit, so wenigstens die Befreiung vom Irrtum.

Jenen Satz des Handwerkers bezeichnen wir als einen wissenschaftlichen Satz der Geometrie. Die Geometrie als Wissenschaft enthält aber nicht nur diesen Satz allein, sondern eine Menge an sich höchst verschiedener Sätze. Wie ist dann die Vereinigung

dieser höchst verschiedenen Sätze zu einem Ganzen, was wir Wissenschaft der Geometrie nennen, möglich? Es ist nur dadurch möglich, „dass die einzelnen Sätze nicht als Wissenschaft für sich betrachtet werden, sondern, dass sie erst im Ganzen, durch ihre Stelle im Ganzen und durch ihr Verhältnis zum Ganzen es werden.“ Das Wissen und die Wissenschaft selbst können natürlich nicht als ein Konglomerat von verschiedenen Sätzen aufgefasst werden, sie müssen vielmehr organisch verstanden werden, denn, wenn kein Satz unter den zu einer Wissenschaft verbundenen Sätzen Gewissheit hätte, so würde auch das durch die Verbindung entstandene Ganze keine haben. Also, es muss wenigstens ein Satz gewiss sein, der allen übrigen in der Verbindung die Gewissheit mitteilt, sodass, wenn und inwiefern dieser eine gewiss sein soll, auch ein zweiter, und wenn und inwiefern dieser zweite gewiss sein soll, auch ein dritter u. s. f. gewiss sein muss. Auf diese Weise würden mehrere Sätze nur dadurch eine Wissenschaft werden, dass sie alle Gewissheit, und zwar die gleiche gemeinsame Gewissheit haben.

Wenn wir das Wesen der Wissenschaft darin finden, dass der Inhalt der verschiedenen Sätze eine Gewissheit und zwar von einem Grundsatz aus haben soll, so sind wir auf einen Satz angewiesen, der gewiss sein soll vor aller Verbindung mit anderen Sätzen, der seine Gewissheit nicht der Verbindung, sondern sich selbst zu verdanken hat, denn aus der Vereinigung mehrerer Teile kann nicht etwas entstehen, was in keinem Teile ist. Daraus ist der Schluss zu ziehen, dass in jeder Wissenschaft ein Satz enthalten sein muss, der die Gewissheit auf alle in ihr zu einer Wissenschaft verbundenen Sätze überträgt und vor aller Verbindung gewiss ist.

Nehmen wir das Gegenteil an, dass in jeder Wissenschaft mehrere Sätze mit der gleichen Gewissheit vorkommen dürfen, so kommen zwei Möglichkeiten in Betracht: 1) entweder wären sie mit den anderen gar nicht verbunden und dann gehörten sie nicht zu dem gleichen Ganzen, sondern machten ein oder mehrere abgesonderte Ganze aus; oder 2) sie wären damit verbunden; die Verbindung darf aber nur durch die eine und gleiche Gewissheit geschehen, was auch unmöglich ist. Also beide Möglichkeiten widersprechen dem Begriff der Wissenschaft; so bleibt uns nur noch übrig anzunehmen, dass in jeder Wissenschaft ein Satz sein muss, der vor aller Verbindung gewiss ist, und diesen Satz nennt Fichte Grundsatz. Ausser dem Grundsatz können in einer Wissenschaft mehrere Grundsätze vorhanden sein, welche aber den Anspruch auf ursprüngliche Gewissheit nicht erheben können; sie werden vielmehr gewiss, indem sie mit dem Grundsatz in Verbindung treten und als gewiss anerkannt werden. Verbindung aber heisst soviel wie Nachweis, dass, wenn der Satz *A* gewiss ist, auch der Satz *B*, dann der Satz *C* u. s. f. gewiss sein muss. Eine solche Art Verbindung heisst nach Fichte die

systematische Form des aus den einzelnen Teilen entstehenden Ganzen.

Hier erscheint die Frage berechtigt, wozu eigentlich diese Verbindung der einzelnen Sätze? Darauf erwidert Fichte, dass es darum geschieht, weil man nur auf diese Weise die Gewissheit des Grundsatzes auf die einzelnen Sätze übertragen kann. Da das Uebertragen selbst aber nur den Zweck hat, dem Wissen die systematische Form zu geben, so gehört dasselbe nicht zum Zwecke der Wissenschaft, sondern kann nur als Mittel zur Erreichung des Zweckes angesehen werden. Die systematische Form macht also nicht das Wesen der Wissenschaft aus, sondern ist eine zufällige Eigenschaft derselben.

Ein gutes Beispiel kann zur Erläuterung dienen. Fichte vergleicht die Wissenschaft mit einem Gebäude. Der Hauptzweck jedes Gebäudes ist die Festigkeit. Wenn der Grund fest ist und sowie dieser gelegt ist, wäre schon der Hauptzweck erreicht. Weil man aber im blossen Grunde nicht wohnen, durch ihn allein sich weder gegen den willkürlichen Anfall des Feindes, noch gegen die unwillkürlichen Anfälle der Witterung schützen kann, so führt man auf denselben Seitenwände und über diesen ein Dach auf. Alle Teile des Gebäudes werden mit dem Grunde und unter sich selbst zusammengefügt und dadurch wird das Ganze fest, aber man baut nicht ein festes Gebäude, damit man zusammenfügen könne, sondern man fügt zusammen, damit das Gebäude fest wird. Mit anderen Worten, die systematische Form der Wissenschaft ist um des Inhaltes willen derselben da.

Wir haben einen Grundsatz angenommen und die Gewissheit desselben auf die einzelnen Sätze übertragen wollen. Es entsteht aber die grosse Frage, wie sich das alles machen lässt. Wie lässt sich die Gewissheit des Grundsatzes an sich, wie lässt sich die Befugnis, auf eine bestimmte Art aus ihm die Gewissheit anderer Sätze zu folgern, begründen? Oder mit Fichte's Worten in der Sprache der Wissenschaftslehre ausgedrückt: Wie ist Gehalt und Form der Wissenschaft möglich, oder wie ist Wissenschaft überhaupt möglich? (Denn dasjenige, was der Grundsatz selbst haben und allen anderen Sätzen mitteilen soll, nennt Fichte den inneren Gehalt des Grundsatzes, und die Art, wie er dasselbe den anderen Sätzen mitteilen soll, nennt er die Form der Wissenschaft.)

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir wiederum irgend eine Wissenschaft treiben, die die Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt heissen könnte. Eine solche Wissenschaft, worin die obige Frage beantwortet würde, muss es geben, wenn unser Wissen einen Grund haben soll. Es wird keine geben, wenn unser Wissen, mag es auf's stärkste verkettet sein und mögen seine Teile so streng von einander abhängen, wie sie wollen, doch zuletzt auf nichts beruht. Vor der Untersuchung

lässt sich die Möglichkeit einer solchen Wissenschaft weder behaupten noch bestreiten, und weil der Begriff der Wissenschaftslehre hypothetisch aufgestellt werden sollte, so entscheidet über die Möglichkeit eben die Wirklichkeit derselben allein.

Wie soll die Wissenschaft von aller Wissenschaft heissen? Philosophie soll sie nicht heissen, da sie bis jetzt diesen Namen dem Ursprunge nach als Dilettantismus, Liebhaberei und Kennerei bestätigt hat und kein evidentes Wissen hat begründen können. Deshalb zieht Fichte vor, seine Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt nicht Philosophie, sondern Wissenschaftslehre zu nennen zur Erinnerung an die deutsche Nation, die zuerst eine solche Wissenschaft hervorgebracht hat.

Nachdem Fichte den Begriff der Wissenschaftslehre in § 1 hypothetisch aufgestellt, stellt er sich im § 2 die Aufgabe, denselben zu entwickeln. Die Wissenschaftslehre soll zunächst die Wissenschaft der Wissenschaft überhaupt sein. Jede mögliche Wissenschaft hat einen Grundsatz, der in ihr nicht erwiesen werden kann, sondern vor ihr und vorher gewiss sein muss. Wenn aber die einzelnen Wissenschaften ihre Grundsätze nicht erweisen und begründen können, wie und woraus sollen sie erwiesen, begründet und abgeleitet werden? Darauf ist zu erwidern, dass nur diejenige Wissenschaft die Grundsätze erweisen und begründen kann, die alles Wissen und alle Wissenschaft überhaupt begründet! Eine solche Wissenschaft ist die Wissenschaftslehre. Der Wissenschaftslehre liegt es also ob 1) die Möglichkeit der Grundsätze überhaupt zu begründen, d. h. zu zeigen, wie und inwiefern, unter welchen Bedingungen und vielleicht in welchem Grade etwas gewiss sein könne, und 2) die Grundsätze aller möglichen Wissenschaften zu erweisen und zu begründen, die in den einzelnen Wissenschaften nicht erwiesen und begründet werden können. Mit anderen Worten, die Wissenschaftslehre hätte die Aufgabe, die Wirklichkeit und Notwendigkeit der Grundsätze für die einzelnen Wissenschaften zu begründen und dann die Wirklichkeit und Notwendigkeit derselben von einem Grundsatz der allgemeinen Wissenschaftslehre abzuleiten. Das wäre die Aufgabe derselben in Bezug auf den Inhalt des Wissens.

Wir haben aber auch gesehen, dass die systematische Form ein notwendiger Faktor bei der Ableitung eines Grundsatzes von einem andern ist, deshalb kann sich die Wissenschaftslehre der Aufgabe nicht entziehen, für alle möglichen Wissenschaften auch die systematische Form zu begründen. Auf diese Weise wären sämtliche Einzel-Wissenschaften von der Wissenschaftslehre abhängig.

Die Wissenschaftslehre selbst ist aber auch eine Wissenschaft, die als solche auch Grundsätze haben muss und deren Gewissheit sie dem Prinzip nach voraussetzen musste. Der Begriff der Wissenschaft auf die Wissenschaftslehre übertragen ergiebt, dass sie einen einzigen Grundsatz haben muss, in welchem Form und Gehalt

desselben sich unterscheiden lassen. Betrachtet man ferner die Wissenschaftslehre unter dem Gesichtspunkte der Wissenschaft überhaupt, so musste herauskommen, dass der einzige und erste Grundsatz derselben seine Gewissheit anders woher nehmen und diese von andersher genommene Gewissheit die Wissenschaftslehre als Wissenschaft möglich machen sollte. Soll daher die Wissenschaftslehre nicht nur Wissenschaft, sondern Wissenschaft der Wissenschaft sein, was sie dem Prinzipie nach sein soll, so muss sich zeigen lassen, dass der erste Grundsatz derselben als Bedingung der Möglichkeit alles Wissens und aller möglichen Wissenschaften gilt, d. h. dass er als solcher schlechterdings gilt und keines Beweises fähig ist. Er muss gewiss sein bloß darum, weil er sich gleich ist und weil er die Grundlage aller Gewissheit abgeben soll. Auf ihn gründet sich alles Wissen und ohne ihn wäre überhaupt kein Wissen möglich; er aber gründet sich auf kein anderes Wissen, sondern er ist der Satz des Wissens schlechthin. Er ist schlechthin gewiss, weil er gewiss ist. Er ist der Grundsatz alles Wissens, d. h. man weiß, was er aussagt, weil man überhaupt weiß; man weiß es unmittelbar, sowie man irgend etwas weiß. Er begleitet alles Wissen und ist in allem Wissen enthalten und alles Wissen setzt ihn voraus. Das alles bezöge sich auf den Gehalt des ersten Grundsatzes der Wissenschaftslehre.

Die Wissenschaftslehre als Wissenschaft muss aber auch eine systematische Form haben und soll sie von keiner höheren Wissenschaft abhängen, so muss sie auch imstande sein, die Form in sich selbst zu haben oder sie selbst zu begründen. Zur Erläuterung kann ein Beispiel dienen. Dasjenige, von dem man weiß, heißt der Gehalt, und dasjenige, was man davon weiß, heißt die Form des Satzes. In dem Satze „Gold ist ein Körper“, ist dasjenige, wovon man etwas weiß, „Gold“ und „Körper“; das, was man weiß, ist, dass sie in einer gewissen Rücksicht gleich sind und insofern eines statt des anderen gesetzt werden können. Es ist ein bejahender Satz, und diese Bejahung ist seine Form. Soll ein Satz ein Satz überhaupt sein, so müssen darin sowohl Form als auch Gehalt vorkommen; es muss etwas sein, wovon man etwas weiß und etwas, das man weiß. Dieses, auf den Grundsatz der Wissenschaftslehre übertragen, wird ergeben, dass der erste Grundsatz derselben auch beides haben muss, sowohl Form als auch Gehalt. Wenn die Gewissheit desselben sicher steht und keiner weiteren Ableitung fähig ist und seine Form, als die des ersten Grundsatzes, von keiner anderen Wissenschaft begründet werden kann, so muss in demselben Form und Gehalt in einem solchen Verhältnis zu einander stehen, dass sie sich gegenseitig bestimmen, d. h. die Form nur zu diesem Gehalt und der Gehalt nur zu dieser Form passen; jede andere Form zu diesem Gehalt hebt den Satz selbst auf und mit ihm alles Wissen und jeder andere Gehalt zu dieser Form hebt gleich

den Satz und mit ihm alles Wissen auf. Gehalt und Form des ersten Grundsatzes wären also als schlechthin gültig aufzustellen. Sollte es ausserdem noch mehrere Grundsätze geben, so könnten sie der Voraussetzung nach nicht absolut gültig sein, sondern das absolut Erste könnte sich höchstens nur auf Gehalt oder Form beziehen; beides wäre aber von dem ersten Grundsatz abhängig. Einen Grundsatz aber, der weder seiner Form, noch seinem Gehalt nach durch den absolut ersten Grundsatz bestimmt würde, kann es nicht geben, wenn es einen absoluten Grundsatz, eine Wissenschaftslehre und ein System des menschlichen Wissens geben soll.

Daraus folgt, dass es nicht mehr als drei Grundsätze geben kann: 1) einen absoluten und schlechthin durch sich selbst sowohl der Form, als auch dem Gehalt nach bestimmten; 2) einen der Form nach durch sich selbst bestimmten, dem Gehalte nach aber durch den ersten bedingten und 3) einen dem Gehalte nach durch sich selbst bestimmten, der Form nach aber durch den ersten bedingten. Damit ist der Bedingung entsprochen, dass die Wissenschaftslehre durch sich selbst bestimmt wird, sowohl der Form als auch dem Gehalte nach.

Die Wissenschaftslehre soll aber nicht nur sich selbst, sondern auch allen möglichen Wissenschaften die Form geben und die Gültigkeit dieser Form für alle sicher stellen. Diese Bedingung kann sie nur dann erfüllen, wenn wir voraussetzen, dass jeder Grundsatz einer besonderen Wissenschaft als Satz oder Folgesatz von einem Grundsatz derselben sich könne ableiten lassen. Denn Wissen heisst ja nichts anderes, als Einsicht in die Unzertrennlichkeit eines bestimmten Gehaltes von einer bestimmten Form haben. Sollte die Möglichkeit gegeben sein, eine Form von einem Gehalt zu trennen, zum Beispiel die Form von dem Gehalt des absolut ersten Grundsatzes, so ist damit die Möglichkeit einer Wissenschaft aufgehoben und damit auch die Möglichkeit eines Systems des menschlichen Wissens. Ein System des menschlichen Wissens aber muss es geben, denn nehmen wir das Gegenteil an, dass es kein System des Wissens geben könne, so ergeben sich zwei Möglichkeiten:

Entweder giebt es überhaupt nichts Unmittelbares, dann wird unser Wissen eine oder mehrere unendliche Reihen bilden, in der jeder Satz durch einen höheren und dieser wieder durch einen höheren u. s. f. begründet wird. Wir bauten unsere Wohnhäuser auf den Erdboden, dieser ruht auf einem Elephanten, dieser auf einer Schildkröte, diese — wer weiss auf was und so ins Unendliche fort. Mit der Verwandlung dieser Möglichkeit zu einer Wirklichkeit wäre unsere Gewissheit blos erbeten, und wir könnten ihrer nie auf den folgenden Tag sicher sein. Also mit dieser Möglichkeit ist nichts anzufangen.

Oder — unser Wissen besteht aus endlichen Reihen, aber aus mehreren. In diesem Falle würde jede Reihe mit einem

Grundsatz schliessen, der durch keinen anderen, sondern bloß durch sich selbst begründet wird, aber es giebt solcher Grundsätze mehrere, welche, da sie sich alle und schlechthin unabhängig von allen übrigen begründen, keinen Zusammenhang unter sich haben, sondern völlig isoliert sind. Wenn es sich wirklich so verhielte, wenn das menschliche Wissen an sich seiner Natur nach solches Stückwerk wäre, wie das wirkliche Wissen so vieler Menschen, wenn ursprünglich eine Menge Fäden in unserem Geiste lägen, die unter sich in keinem Punkte zusammenhängen, noch zusammengehängt werden könnten, so wäre unser Wissen, soweit es sich erstreckt, ein sicheres, aber nicht organisches, in sich zusammenhängendes Wissen, sondern ein Konglomerat. Unsere Wohnung stünde dann zwar fest, aber es wäre nicht ein einziges, zusammenhängendes Gebäude, sondern ein Aggregat von Kammern, aus deren keiner wir in die andere übergehen könnten; es wäre eine Wohnung, in der wir uns verirren und nie einheimisch werden würden. Es wäre kein Licht darin und wir blieben bei allen unseren Reichtümern arm, weil wir dieselben nie überschlagen, nie als ein Ganzes betrachten und nie wissen könnten, was wir eigentlich besitzen. Noch mehr. Unser Wissen wäre nie und nimmer vollendet; wir müssten täglich bereit sein, ein neues Häuschen anzubauen. Darum wäre auch keine allgemeine Wissenschaftslehre nötig, um andere Wissenschaften zu begründen; jede wäre auf sich selbst gegründet. Es würde so viele Wissenschaften ganz unabhängig voneinander geben, als es einzelne unmittelbar gewisse Grundsätze giebt. Mit dieser Möglichkeit aber ist wiederum nichts anzufangen. —

Soll aber nicht etwa bloß ein oder mehrere Fragmente eines Systems, wie im ersten Falle, oder mehrere Systeme wie im zweiten Falle, sondern soll ein vollendetes und einiges System im menschlichen Geiste sein, so muss es einen solchen höchsten und absolut ersten Grundsatz geben. Mag sich das Wissen innerhalb der Erfahrung dem menschlichen Geiste als etwas sehr Mannigfaltiges darbieten, mag es so viel Verzweigungen aufweisen wie es will; der Begriff des Wissens ist nur dann möglich, wenn eine Einheit vor aller Mannigfaltigkeit angenommen wird, die sich dadurch ausdrücken lässt, dass man einen höchsten, absolut ersten Grundsatz finden kann, der alles trägt, der durch seine eigene Kraft sich selbst und das ganze System von Reihen und Unterreihen im Gleichgewicht hält, von dem alles ausgeht und in den alles wieder zurückläuft.

System des menschlichen Wissens, Begriff des Wissens, Einheit des ersten Grundsatzes, alles das sind Wechselbegriffe und in diesem Fall als identisch zu setzen. Finden wir einen solchen Satz, der allen inneren Bedingungen eines Grundsatzes des menschlichen Wissens entspricht, so ist damit bewiesen, dass es im Geiste ein organisches System des Wissens und eine

Wissenschaftslehre als Wissenschaft der Wissenschaft überhaupt thatsächlich giebt. Es gilt also, diesen Satz zu finden!

Darüber giebt uns die Schrift „Die Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre“ Auskunft in ihrem ersten Abschnitt. Die Einheit des Grundsatzes ist dasjenige, was die Wissenschaftslehre zu ihrem Prinzip aufstellt, damit sie das System des menschlichen Wissens begründen kann; diese Einheit findet ihren Ausdruck in dem ersten Grundsatz derselben, der jetzt aufgesucht werden soll. Als solcher lässt er sich weder beweisen, noch bestimmen. Als allem menschlichen Wissen zu Grunde liegender Satz muss er diejenige Thathandlung des Geistes ausdrücken, die unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewusstseins weder vorkommt, noch vorkommen kann, sondern allem Bewusstsein zu Grunde liegt und es allein möglich macht. Der Satz kann also keine empirische Thatsache des wirklichen Bewusstseins sein; derselbe soll aber den ganzen Inhalt des Bewusstseins erklären als Begründung dessen, was das Bewusstsein erfahrungsmässig uns als Bewusstseinsthatsachen darbietet; daher können wir in der Reflexion um denselben aufzusuchen, nicht anders, als von irgend einem anderen Satz ausgehen, dem eine empirische Thatsache des Bewusstseins entspricht und, sobald die Thatsache aufgestellt ist, eine empirische Bestimmung nach der anderen von ihr absondern, solange bis dasjenige, was sich schlechthin selbst nicht wegdenken, und wovon sich weiter nicht abstrahieren lässt, rein zurück bleibt. Die Aufgabe ist also, eine Reflexion anzustellen, die nur durch Abstraktion von allem dem, was nicht notwendig dazu gehört, sich lösen lässt. Da die Reflexion aber eine freie Handlung des Geistes ist, so kommt es nicht darauf an, von welchem Punkt wir ausgehen; die Abstraktion wird uns notwendig auf den Punkt gelangen lassen, den wir durch die angestellte Reflexion erreichen wollten. Daher wählen wir einen solchen Satz als Ausgangspunkt, von dem aus der Weg kürzer erscheint, einen Satz, der einer Thatsache des empirischen Bewusstseins entspricht.

Den Satz $A = A$ giebt jeder zu, ohne sich im geringsten darüber zu bedenken. Dafür verlangt man keinen Beweis, auch wird sich keiner auf einen solchen einlassen wollen. Vielmehr wird jeder behaupten, dieser Satz sei schlechthin, d. h. ohne allen weiteren Grund gewiss, und indem man dies ohne Zweifel mit allgemeiner Beistimmung thut, schreibt man sich das Vermögen zu, etwas schlechthin zu setzen. Der Satz $A = A$, dessen Gewissheit jeder zugiebt, sagt gar nichts über das wirkliche Sein des A aus, setzt auch nicht die bejahende Antwort auf die Frage, ob ein A wirklich ist, voraus, drückt auch nicht aus, wovon man etwas weiss, sondern er heisst so viel, wie, wenn A sei, so sei A , oder um den Begriff des Setzens im Sinne des Seins einzuführen, wenn A gesetzt ist, so ist es gesetzt. Die Aussage des Satzes $A = A$ ist also rein formaler Natur ohne irgend welchen Be-

zug auf den Gehalt desselben; es ist nicht notwendig, dass A wirklich gesetzt ist, um gleich A zu sein; es kommt nur die Form des Setzens in Betracht, als das allein Notwendige, von dem sich weiter nichts abstrahieren lässt.

Durch die Behauptung, dass der Satz $A = A$ schlechthin gewiss sei, wird nur das festgestellt, dass zwischen jenem Wenn und diesem So ein notwendiger Zusammenhang sei. Dieser notwendige Zusammenhang aber liegt nicht im A , dessen Setzung nicht notwendig ist, denn der Satz sagt nicht aus, ob A gesetzt oder nicht gesetzt, sei oder nicht sei, sondern der notwendige Zusammenhang liegt in dem, wodurch A gesetzt ist. Daher entsteht jetzt die Frage nach dem, wodurch A gesetzt ist. Den Zusammenhang zwischen dem Wenn und So nennen wir X und konstatieren dabei gleich, dass X ist oder gesetzt ist, worüber uns das wirkliche Bewusstsein belehrt. Das Ich ist im Bewusstsein im Ich gesetzt; es kann bloss durch das Ich und im Ich gesetzt werden. X ist aber nur unter der Bedingung eines A möglich; nun ist X im Ich wirklich gesetzt, mithin muss auch A im Ich gesetzt sein, insofern X darauf bezogen wird. In dem Satz $A = A$ vertritt das eine A die Stelle des Subjekts, das andere A die Stelle des Prädikats. Da X , welches ihren Zusammenhang ausdrückt, die Vereinigung beider darstellt, so bezieht sich X auf beide A und weil X im Ich gesetzt ist, so sind sie nur, insofern sie im Ich gesetzt sind. Der Satz $A = A$ also, dessen Gültigkeit jeder zugiebt, weist darauf hin, dass, wenn A im Ich gesetzt ist, es gesetzt ist, oder ist, oder dass dieses im Ich gesetzte etwas sich selbst gleich ist. Wenn aber das, was gesetzt ist, gleich dem ist, was gesetzt ist, also sich selbst gleich ist, so muss auch das, worin gesetzt ist, gleich dem sein, worin gesetzt ist. Der Satz $A = A$ ist also gleich dem Satze Ich = Ich oder Ich bin Ich.

Von dem Satze $A = A$ gelangen wir zu dem Ich = Ich, Ich bin Ich. Der Satz $A = A$ ist gesetzt, denn X ist schlechthin gesetzt — das ist die Thatsache des Bewusstseins. Insofern wäre der Satz Ich bin Ich der Ausdruck einer Thatsache. Der Satz Ich bin Ich ist aber mehr als Ausdruck einer Thatsache, denn dass wir genötigt sind, ein X schlechthin zu setzen, ist eine Thatsache des Bewusstseins, dieses X ist aber im Ich gesetzt; das Ich ist demnach der Erklärungsgrund aller Thatsachen des Bewusstseins, dass vor allem Setzen im Ich vorher das Ich selbst gesetzt sei, was keine Thatsache, sondern eine That ist. Unser gesamtes Urteilen beruht auf dem Satz $A = A$; unser gesamtes Urteilen ist ein Handeln des menschlichen Geistes, was als Thatsache des Bewusstseins den Satz Ich = Ich als Grundbedingung voraussetzt und durch seine reine Thätigkeit möglich macht. Oben war das Setzen des Ich durch sich selbst als That festgestellt, hier ist es als Handlung des Setzens seiner selbst durch die eigene Thätigkeit erkannt; mithin ist der Satz Ich = Ich oder

Ich bin Ich, keine Thatsache, keine reine That, auch keine reine Handlung, sondern eine Thathandlung, d. h. das Setzen des Ich durch sich selbst ist eine Thathandlung, in der die That (das Produkt der Handlung) und die Handlung selbst dasselbe sind. Da das Ich durch nichts anderes gesetzt sein kann, so ist es ursprünglich durch sich selbst gesetzt, bezieht sich in seiner Thätigkeit auf sich selbst und ist notwendig für das Ich. Die Wissenschaftslehre stellt die entwickelte Thathandlung als den ersten absoluten Grundsatz derselben auf und giebt ihm folgende Form: „Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein“.

Dieser Grundsatz der Wissenschaftslehre gilt nicht nur seiner Form nach wie der Satz $A = A$, sondern auch seinem Gehalte nach und ist von keinem weiteren Satz abhängig, also ist er der erste unbedingte und schlechthin absolute Satz des menschlichen Wissens. Das Ich desselben ist absolutes Subjekt, denn es giebt kein Wissen ohne irgend ein Objekt des Wissens, kein Objekt ist aber ohne das Subjekt möglich. Das Ich ist die ursprüngliche Identität des Subjekts: Subjekt-Objekt. Der erste Grundsatz begründet den logischen Satz der Identität oder das Principium positionis. Abstrahiert man von allem Urteilen als bestimmtem Handeln und sieht man bloss auf die durch jene Form gegebene Handlungsart des menschlichen Geistes überhaupt, so hat man die Kategorie der Realität; alles, worauf der Satz $A = A$, als von dem ersten Grundsatz aus begründeter Satz, anwendbar ist, hat, insofern derselbe anwendbar ist, Realität.

Auf den ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre als obersten Grundsatz alles Wissens hat Kant in seiner Deduktion der Kategorien gedeutet, hat ihn aber nicht als Grundsatz bestimmt. Die Versuche eines Descartes und Reinhold, diesen Satz zu finden, sind als missglückt zu bezeichnen, da ihnen die Voraussetzung zu Grunde liegt, dass das Denken oder das Vorstellen das Wesen des Seins ausmacht. Spinoza ist der Philosoph, der über das Ich des ersten Grundsatzes hinausversuchte. Er will die Einheit des Bewusstseins nicht in Abrede stellen, aber er leugnet das reine Bewusstsein. Indem er das reine Bewusstsein in die Gottheit setzt, die ihrer sich nicht bewusst wird, setzt er das empirische Bewusstsein, welches aber nie zu reinem Bewusstsein gelangen kann, als Modifikation der Gottheit. Er wollte auch die höchste Einheit des menschlichen Wissens und Erkennens anstreben, was auch die Wissenschaftslehre will; indem er aber diese Einheit herzustellen suchte, verwechselte er das, was ist, mit dem, was sein soll, aber nicht sein kann, und so fühlte er sich aus theoretischen Rücksichten berechtigt, das Ich zu überschreiten, wo vielmehr das praktische Bedürfnis hätte entscheiden sollen. Daher giebt es nur zwei völlig konsequente Systeme: das vollständige kritische (die Wissenschaftslehre), das die Grenzen des Ich anerkennt, und das Spinozistische, welches sie nicht anerkennt und überspringt.

Am deutlichsten wird der Unterschied zwischen beiden, wenn man das Verhältnis zwischen Ich und Ding als Unterscheidungsgrund annimmt: der Spinozismus, wie jeder Dogmatismus lässt das Ding das Ich setzen oder das Ich ist im Dinge gesetzt; während der vollständige kritische Idealismus das Ich das Ding setzen lässt oder das Ding ist im Ich gesetzt. In Rücksicht darauf kann man den Spinozismus und jeden Dogmatismus transzendent, den vollständigen kritischen Idealismus dagegen immanent nennen.

In Bezug auf die anderen zwei Grundsätze der Wissenschaftslehre, die nur zur Hälfte absolut und zur Hälfte relativ sind, können wir uns mit der Mitteilung derselben begnügen. Ganz analog wie beim ersten Grundsatz wird von einem Satz, der eine unmittelbare Thatsache des Bewusstseins ausdrückt, dass das Gegenteil von *A* nicht gleich *A* ist, ausgegangen und nachdem von allem Gehalte abstrahiert wird, bleibt nichts übrig als die Form der Gegensatzung. Die Form der Gegensatzung ist also ebenso ursprünglich wie die Form der Setzung. Der Satz, der die ursprüngliche Thathandlung des Entgegensetzens ausdrückt, ist demnach der zweite, seinem Gehalte nach bedingte Grundsatz der Wissenschaftslehre. Das Ich setzt vermöge seiner zweiten ursprünglichen Thathandlung sein Gegenteil, was als dem Ich entgegengesetzt ein Nicht-Ich ist. Daher lautet der Satz: „Das Ich setzt ein Nicht-Ich dem Ich sich entgegen“.

Durch diesen Grundsatz wird der logische Satz des Gegensatzes oder des Widerspruchs begründet und ergiebt die Kategorie der Negation. Es sei nur darauf hingewiesen, dass die Wissenschaftslehre es verbietet, den Begriff des Nicht-Ich als einen allgemeinen durch Abstraktion von allem Vorgestellten entstandenen Begriff aufzufassen: die Abstraktion als solche setzt das Gesetztsein oder die Position des Gegenstandes voraus, d. h. die Abstraktion ist nur dann möglich, wenn etwas schon gesetzt ist. Dass es aber etwas gesetzt ist oder dass das Ich etwas setzt, damit es in sich selbst sich selbst etwas entgegensetzt, ist nicht Folge, sondern vielmehr Grund der Abstraktion. Das Verhältnis zwischen dem Entgegensetzen des Nicht-Ich und der Abstraktion bei Fichte ist dasselbe, wie dasjenige zwischen Raumanschauung und den durch Abstraktion gewonnenen allgemeinen Begriffen für die Apriorität der Raumanschauung bei Kant. Wie die Raumanschauung nicht aus den Verhältnissen der äusseren Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein kann, sondern diese äussere Erfahrung selbst nur durch gedachte Raumanschauung möglich ist, so ist auch das Setzen des Nicht-Ich als dem Ich entgegengesetzt nicht durch die Möglichkeit der Abstraktion, sondern vielmehr letzteres durch das erstere erst möglich.

Unter dem Nicht-Ich darf man auch nicht die unseren Vorstellungen korrespondierenden oder ihnen zu Grunde liegenden Dinge an sich verstehen, denn wir haben gesehen, dass es keine

von unserem Bewusstsein unabhängigen und ausserhalb desselben befindlichen Dinge an sich geben kann. Das Ich kann nicht das setzen, was durch das Ich nicht gesetzt und begründet werden kann, um sich etwas entgegenzusetzen. Ueberhaupt hat der Begriff eines Dinges an sich innerhalb der Wissenschaftslehre keinen Platz und die Identifizierung desselben mit dem Begriff des Nicht-Ich wäre das grösste Missverständnis desselben.

Der erste Grundsatz der gesamten Wissenschaftslehre drückte die ursprüngliche Thathandlung des Setzens, der zweite diejenige des Entgegensetzens aus. Da aber die Wissenschaftslehre die Grenzen des Ich für unüberschreitbar hält und alles auf das Ich zurückführt, so muss das Ich in sich selbst und durch sich selbst sich selbst setzen und sich selbst ein Nicht-Ich entgegensetzen. Daher lässt sich der zweite Grundsatz auch folgendermassen ausdrücken: Das Ich setzt im Ich das Nicht-Ich sich entgegen. Bei der Besprechung der Einteilung der Wissenschaftslehre werden wir sehen, dass jedes Setzen ein Entgegensetzen zur Folge hat und umgekehrt mittelst des Begriffs der Quantität. Hier sei nur bemerkt, dass das Entgegensetzen des Nicht-Ich dem Ich nur durch das Setzen des Ich und zwar im Ich möglich ist, d. h. das Ich setzt im Ich zugleich das Ich und das Nicht-Ich; es setzt in sich Entgegengesetzte oder was dasselbe heisst, es setzt sich als Einheit Entgegengesetzter. Eine Vereinigung Entgegengesetzter ist aber ein Widerspruch, der als solcher gelöst sein will, aber so, dass die Entgegengesetzten nicht aufgehoben werden. Durch die Einführung des Begriffs der Quantität und der Teilbarkeit wird das Aufheben der Gegensätze auf Einschränken derselben zurückgeführt und zwar auf ein teilbares Einschränken.

So bekommen wir den dritten, seiner Form nach bedingten Grundsatz der Wissenschaftslehre in der Form: „Das Ich setzt im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen“. Durch den dritten Grundsatz der Wissenschaftslehre wird der logische Satz des Grundes begründet und da die Gültigkeit des Grundes d. h. des dritten Grundsatzes selbst eine Einschränkung erfährt, so ist auch die Gültigkeit des logischen Satzes des Grundes selbst eingeschränkt, er gilt nur für einen Teil unserer Erkenntnis.

Der dritte Grundsatz der Wissenschaftslehre und der ihm korrespondierende logische Satz des Grundes ist zum ersten Grundsatz des Wissens von Schopenhauer gemacht worden. Mit diesem Umstande steht in engem Zusammenhang die Thatsache, dass die Philosophie Schopenhauers zu einem Nihilismus führt. Denn überall, wo der Satz des Grundes zum ersten und alleinigen Prinzip des Denkens erhoben worden, wird alles Wissen zu einer Relation von Gründen und Folgen ins Unendliche und führt zu Nichts.

Der erste Grundsatz giebt uns die Kategorie der Realität, der zweite die Kategorie der Negation, der dritte die Kategorie der Bestimmung (Begrenzung, bei Kant Limitation). Die Kate-

gorie der Bestimmung besagt also ein Begrenzen, Einschränken, Setzen der Quantität überhaupt, sei es nun eine Quantität der Realität oder der Negation.

Nachdem wir die drei Grundsätze der Wissenschaftslehre mitgeteilt haben, wollen wir wieder auf den Begriff der Wissenschaftslehre zurückgehen.

Der zweite Abschnitt ist der Erörterung des Begriffs der Wissenschaftslehre gewidmet. Einen Begriff wissenschaftlich erörtern heisst soviel, wie den Platz oder die Stelle desselben im System der menschlichen Wissenschaften angeben oder zu zeigen, wie der zu erörternde Begriff andere Begriffe bestimmt oder von anderen bestimmt wird. Den Begriff der Wissenschaftslehre erörtern heisst den höchsten Begriff alles möglichen Wissens oder den Begriff des Wissens an sich erörtern. Da der Begriff der Wissenschaftslehre von keinem andern Begriffe bestimmt werden kann, sondern vielmehr alle andern bestimmt, so wird die Aufgabe, den Begriff der Wissenschaftslehre zu erörtern, sich darauf zurückführen lassen, zu zeigen, wie er andere Begriffe bestimmt. Vorausgesetzt, dass es einzelne Wissenschaften gebe und dass Wahrheit in ihnen sei (dass die einzelnen Wissenschaften Wahrheit enthalten können, muss erst die allgemeine Wissenschaftslehre nachweisen), so wird die ganze in Abschnitt II zu beantwortende Frage lauten: „Wie verhält sich die allgemeine Wissenschaftslehre zu den Einzel-Wissenschaften“? Durch den blossen Begriff der Wissenschaftslehre, wie er im Abschnitt I aufgestellt ist, ist die obige Frage schon beantwortet, denn es liegt im Wesen der Wissenschaftslehre, dass sie die Einzel-Wissenschaften begründet, und infolgedessen können sich letztere zur ersteren nicht anders verhalten, als wie das Begründete zu seinem Grunde; sie weisen derselben ihre Stelle nicht an, sondern vielmehr jene weist allen anderen ihre Stellen in sich selbst und durch sich selbst an. Wenn man also trotzdem die obige Frage beantworten will, so kann es sich um nichts anderes als nur um eine weitere Entwicklung dieser im allgemeinen schon gegebenen Antwort in der Form der Spezialisierung handeln.

Die Spezialisierung der Frage geschieht in der Weise, dass man sie in die folgenden zergliedert: 1) Wie kann die Wissenschaftslehre versichern, dass sie das menschliche Wissen vollständig erschöpfen kann? 2) Wie ist die Grenze zu ziehen zwischen dem Grund und dem Begründeten oder zwischen der allgemeinen Wissenschaftslehre und der durch sie zu begründenden Einzel-Wissenschaft? 3) Wie verhält sich die allgemeine Wissenschaftslehre als Lehre vom Wissen zur Logik als Lehre vom Denken? und 4) Wie verhält sich die Wissenschaftslehre als Wissenschaft zu ihrem Gegenstande oder dem Wissen selbst? Sind diese vier Fragen beantwortet, so ist damit auch die Aufgabe, die Erörterung des Begriffs der Wissenschaftslehre, gelöst.

Gehen wir zur Lösung der ersten Aufgabe über. Auf den ersten Blick scheint es, als ob die Frage sich gar nicht könnte beantworten lassen, denn, wenn man das menschliche Wissen erschöpfen wollte, so müsste man alles mögliche Wissen in sich selbst haben. Die Erfahrung aber zeigt uns, dass es nie und niemals der Fall sein kann. Was man im Leben wahres und eingebildetes Wissen nennt, das ist ja nicht das menschliche Wissen überhaupt. Gesetzt, ein Philosoph könnte dasselbe wirklich umfasst haben und durch eine vollständige Induktion den Beweis führen, dass es in seinem System enthalten ist, so hätte er dadurch der Aufgabe noch lange nicht Genüge gethan: denn wie wollte er durch seine Induktion aus der bisherigen Erfahrung erweisen, dass auch in der Zukunft keine Entdeckung gemacht werden könne, die nicht unter sein System passe? Es ist auch Thatsache, dass der menschliche Geist auf einer bestimmten Stufe seiner Entwicklung über eine bestimmte Qualität und Quantität des wahren und eingebildeten Wissens verfügt, und dass er auf einer andern Stufe der Entwicklung über eine ganz andere Qualität und Quantität verfügen wird, wie uns das am deutlichsten die Geschichte der Wissenschaften zeigt. Wie soll nun die Wissenschaftslehre ihre Aufgabe lösen, das menschliche Wissen seiner Qualität und Quantität nach und zwar nicht nur für die jetzige, sondern für alle möglichen und denkbaren Stufen der Entwicklung des Geistes vollständig zu bestimmen?

Nur dann wird die Wissenschaftslehre dies leisten können, wenn sie den Bedingungen entspricht, die dazu notwendig sind. Solcher Bedingungen sind aber zwei: 1) dass es sich zeigen liesse, dass der als erster Grundsatz der Wissenschaft aufgestellte Satz erschöpft sei, und 2) dass kein anderer Grundsatz möglich sei, als der aufgestellte. Ein Grundsatz ist aber nur dann erschöpft, wenn ein vollständiges System auf demselben aufgebaut ist, d. h. wenn der Grundsatz notwendig auf alle aufgestellten Sätze führt und alle Sätze notwendig wieder auf ihn zurückführen. Die systematische Form der Wissenschaftslehre, als Wissenschaft, die ihren Ausdruck in der Verkettung der Sätze findet, liefert den negativen Beweis, dass der als erster aufgestellte Grundsatz erschöpft sei — denn dann wird sich zeigen lassen können, dass kein Satz im System vorkommt, welcher wahr sein kann, wenn der Grundsatz falsch ist, oder falsch, wenn der Grundsatz wahr ist. Der negative Beweis allein aber genügt nicht, denn derselbe führt zu keiner absoluten, sondern nur zu einer relativen und bedingten Gewissheit. Einen positiven Beweis für die Absolutheit und Einheit des Grundsatzes und damit dafür, dass der Grundsatz erschöpft sei und infolgedessen auch dafür, dass die Wissenschaftslehre das menschliche Wissen erschöpfen kann, bietet der Umstand, dass der menschliche Geist in der Wissenschaft einen doppelten Weg zu gehen hat, einen Kreislauf vollendet und den Forscher gerade bei dem Punkte verlässt, von welchem sie mit

ihm ausging. Auf diese Weise bekommt die Wissenschaftslehre absolute Totalität. In ihr wird Eins zu Allem und Alles zu Einem führen. Es verhält sich mit der Wissenschaftslehre und damit auch mit dem menschlichen Geist nun einmal so, dass sie und er in einen Zirkel geraten, aus dem alle beide nicht herauskommen können. Dieser Zirkel ist folgender: Die Wissenschaftslehre sagt: Wenn der Satz *A* erster, höchster und absoluter Grundsatz des menschlichen Wissens ist, so ist im menschlichen Wissen ein einziges System, denn das letzte folgt aus dem Satze *A*. Da nun im menschlichen Wissen ein einziges System sein soll, so ist der Satz *A*, der wirklich ein System begründet, ein Grundsatz des menschlichen Wissens überhaupt und das auf ihm gegründete System ist jenes einzige System des menschlichen Wissens. In der Einsicht, dass dieser Zirkel thatsächlich besteht, liegt die Notwendigkeit der Einheit des Grundsatzes und des Systems, sowie die Notwendigkeit, das menschliche Wissen zu erschöpfen. Um das mit einem Beispiele zu erläutern: Es steht erfahrungsmässig fest, dass die eigentlichen Aufgaben des menschlichen Geistes, sowohl ihrer Anzahl, als auch ihrer Ausdehnung nach unendlich sind; ihre Auflösung wäre nur durch eine vollendete Annäherung zum Unendlichen möglich, welches an sich unmöglich ist. Daraus könnte man sich berechtigt fühlen, den Schluss zu ziehen, dass es nicht möglich wäre, das menschliche Wissen zu erschöpfen, weil es unendlich und mannigfaltig ist. Unendlich und mannigfaltig sind auch die Radian eines unendlichen Zirkels, dessen Mittelpunkt gegeben ist. Der eine Endpunkt derselben liegt freilich in der Unendlichkeit, aber der andere liegt im Mittelpunkte und derselbe ist allen gemein. Der Mittelpunkt ist gegeben, die Richtung der Linien, die die Radian darstellen sollen, ist auch gegeben, denn es sollen gerade Linien sein — also sind alle Radian gegeben. So verhält es sich auch mit dem menschlichen Wissen. Es ist den Graden nach unendlich und mannigfaltig, aber der Art nach ist es durch seine Gesetze vollständig bestimmt und lässt sich daher gänzlich erschöpfen. (Die Radian des unendlichen Zirkels sind dem Geiste nicht gezeichnet gegeben, sie werden von ihm gezeichnet und ihre Zeichnung ist bildlich durch die Eindrücke vom Nicht-Ich bestimmt.)

Wenn die Wissenschaftslehre alles menschliche Wissen begründen soll, so scheint es, als ob sie keine besondere Wissenschaft neben sich dulden könnte, und dies erst recht, nachdem sie nachgewiesen hat, dass sie das menschliche Wissen gänzlich erschöpfen kann. Es ist aber erfahrungsmässig sicher, dass es noch viele andere Wissenschaften giebt — eine Thatsache, die dem Begriff der Wissenschaftslehre zu widersprechen scheint. Sollte jetzt die Wissenschaftslehre das sein, was sie sein will und dennoch mit der Erfahrung nicht im Widerspruch stehen, so muss es sich nachweisen lassen, wie sich die allgemeine Wissen-

schaftslehre von der besonderen durch sie zu begründenden Wissenschaft unterscheidet. In der Sprache der Wissenschaftslehre gesprochen, wird der Nachweis gleich sein mit dem, wie der Satz der Wissenschaftslehre zu einem Grundsatz der besonderen Wissenschaft werden kann. Fasst man den Satz der Wissenschaftslehre ganz identisch mit dem Grundsatz einer besonderen Wissenschaft, so verschwindet jeder Unterschied zwischen beiden, was der erfahrungsmässigen Thatsache widerspricht. Der tatsächliche Unterschied lässt sich nur dadurch erklären, dass zu dem Satze der Wissenschaftslehre etwas hinzukommen muss, damit ein Grundsatz der besonderen Wissenschaft wird. Das, was hinzukommen muss, darf nicht im Satze an und für sich enthalten sein, kann auch nicht von der besonderen Wissenschaft hergenommen werden, da sie erst durch jenen möglich wird; weil das Hinzukommende aber ein Stück Wissen ist, welches als solches Gehalt und Form haben muss und weil alles Wissens Quelle die Wissenschaftslehre selbst ist, so muss auch das Hinzukommende von der Wissenschaftslehre selbst hergenommen werden. Die Art und Weise, in welcher die Vereinigung des Satzes der Wissenschaftslehre mit dem aus der Wissenschaftslehre zu Entnehmenden zu einem Grundsatz der besonderen Wissenschaft geschieht, ist es, was die Grenze zwischen der allgemeinen Wissenschaftslehre und der besonderen Wissenschaft angeben soll.

Setzen wir die Wissenschaftslehre gleich der Wissenschaft von bestimmten Handlungen des menschlichen Geistes, die er alle, sei es nun bedingt oder unbedingt, gezwungen und notwendig vollbringt, da sie als Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt das Wissen selbst begründen soll und da alles Wissen nichts weiter ist, als Wissen-Wollen, nicht Thatsache, sondern Thathandlung, nicht Zustand, sondern Thätigkeit, so ist dann die Grenze zwischen der allgemeinen Wissenschaftslehre und der besonderen Wissenschaft gegeben. Im obigen Sinne gefasst, würde die Wissenschaftslehre zwei Arten von Handlungen des Geistes zu unterscheiden haben: einmal die Handlungen, die der Geist unter dem Gesichtspunkte der Notwendigkeit, und ein anderes Mal diejenigen, die er unter dem Gesichtspunkte der Freiheit vollzieht. Aber das, was die Wissenschaftslehre freies Handeln des Geistes nennt, könnte überhaupt nicht zu einem wirklichen Handeln des Geistes werden, wenn das Handeln selbst nicht bestimmt werden könnte, und zwar nach einem bestimmten Grunde, der kein anderer sein könnte, als der, den die Wissenschaftslehre überhaupt darbietet und der in ihr enthalten ist. Die Bestimmung kann ihrerseits nicht anders geschehen, als indem man sie unter den Gesichtspunkte der Notwendigkeit bringt, den die Wissenschaftslehre selbst zu ihrem Gegenstande hat. Die Wissenschaftslehre hätte demnach die Aufgabe, die notwendigen Handlungen des menschlichen Geistes festzustellen, indem sie dieselben durch

bestimmte Grundsätze ausdrückt. Die Grundsätze, als Ausdruck der notwendigen Handlungen des Geistes, könnten darnach nur das Merkmal der Notwendigkeit in sich enthalten; das menschliche Wissen ist aber nicht nur durch die Notwendigkeit, sondern auch durch die Freiheit bestimmt. Sollte es durch Freiheit hervorgebracht werden und als wahres Wissen auftreten können, so müsste auch die Freiheit selbst bestimmt werden können und zwar durch die Notwendigkeit. Mit anderen Worten: Die Wissenschaftslehre enthält die notwendigen Handlungen des menschlichen Geistes, gleichzeitig aber auch die sämtlichen Handlungen, also auch diejenigen, die durch Freiheit geschehen; werden nun die freien Handlungen des Geistes bestimmt, so werden sie Gegenstand nicht mehr der Wissenschaftslehre, sondern der besonderen Wissenschaft. Die Wissenschaftslehre giebt den Handlungen die Notwendigkeit und die Freiheit überhaupt; die besondere Wissenschaft aber giebt der Freiheit ihre Bestimmung. Damit ist die Grenze zwischen der allgemeinen Wissenschaftslehre und der besonderen durch sie zu begründenden Wissenschaft scharf bestimmt. Zur Erläuterung möge folgendes Beispiel dienen: Die Wissenschaftslehre giebt als notwendig den Raum und den Punkt, als absolute Grenzen; aber sie lässt der Einbildungskraft die völlige Freiheit, den Punkt zu setzen, wohin es ihr beliebt. Sobald diese Freiheit bestimmt wird, z. B. ihn gegen die Begrenzung des unbegrenzten Raumes fortzubewegen und dadurch eine Linie zu ziehen, sind wir nicht mehr im Gebiete der Wissenschaftslehre, sondern auf dem Boden einer besondern Wissenschaft, welche Geometrie heisst.

Die bisherige Erörterung des Begriffs der Wissenschaftslehre bezog sich auf den Gehalt der zu begründenden Wissenschaft, betrachtet unter dem Gesichtspunkt der Wissenschaftslehre selbst; wir wissen aber, dass die Wissenschaftslehre nicht nur den Gehalt, sondern auch die Form der Einzelwissenschaft begründen soll. Jetzt also, nachdem wir gesehen haben, wie sich die Wissenschaftslehre von der durch sie zu begründenden Wissenschaft in Bezug auf den Gehalt begrenzt, käme uns darauf an, zu sehen, wie sie sich zur Logik verhält, was in der Sprache der Wissenschaftslehre so viel heisst, zu sehen, wie sie die Form der Einzelwissenschaft begründet.

Die Logik wird gewöhnlich aufgefasst als die Wissenschaft von den Formen und Normen des Denkens oder als eine rein formale und normative Wissenschaft. Als Wissenschaft von den Formen und Normen des Denkens wäre sie gerade an erster Stelle zu befragen, wenn es sich um die Form überhaupt handelt, was man auch thatsächlich thut. Es scheint also, als ob die Logik die Wissenschaftslehre ganz entbehrlich macht und sie als eine überflüssige Wissenschaft hinstellt.

Nach dem von Kant aufgestellten Verhältnis zwischen Denken und Sein wäre die Wissenschaftslehre die Wissenschaft vom Sein,

die Logik dagegen vom Denken, und da bei ihm Denken und Sein mit einander gar nichts zu thun haben, so würde die Wissenschaftslehre mit der Logik gar nicht in Berührung kommen. Die Wissenschaftslehre, so verstanden, wäre aber nicht die Wissenschaftslehre Fichte's, denn dieselbe hat nach Fichte sowohl das Sein als auch das Denken, sowohl den Gehalt, als auch die Form des Wissens zu begründen. In der Wissenschaftslehre Fichte's wäre also die Form vom Gehalt und der Gehalt von der Form nie getrennt; vielmehr in jedem ihrer Sätze soll beides auf das innigste vereinigt sein. Soll in den Sätzen der Logik die blosse Form der möglichen Wissenschaften, nicht aber der Gehalt liegen, was die formale Logik will und thut, so sind sie nicht und können sie nicht gleichzeitig Sätze der Wissenschaftslehre sein, sondern sie sind von ihnen verschieden und folglich ist auch die ganze Wissenschaft weder die Wissenschaftslehre selbst, noch etwa ein Teil von ihr; vielmehr wäre sie eine eigene ganz abgesonderte Wissenschaft — ein Fall, der den Begriff der Wissenschaftslehre selbst aufhebt, denn eine Wissenschaft als ganz abgesondert gelten zu lassen, heisst soviel wie die Einheit des Prinzips, des Grundsatzes opfern, was die Erklärung der Thatsache des Wissens unmöglich macht. Soll die Wissenschaftslehre bestehen und das Gesagte über das Verhältniss der Wissenschaftslehre zu den Einzel-Wissenschaften in Bezug auf den Gehalt richtig sein, so muss es sich zeigen lassen, dass in der Logik die Freiheit des menschlichen Geistes bestimmt wird. In der Wissenschaftslehre sind Gehalt und Form notwendig zusammen; in der Logik ist die blosse Form abgesondert vom Gehalt; die Absonderung an sich ist aber nicht notwendig, sondern sie geschieht nur durch Freiheit; mithin muss in der Logik die Freiheit bestimmt werden, um eine solche Absonderung vorzunehmen.

Die Absonderung der Form allein von allem Gehalt nennt man Abstraktion und darin ist nach Fichte der Unterschied zwischen Wissenschaftslehre und Logik zu sehen. Es fragt sich aber, ob wir von allem Gehalt des Wissens überhaupt abstrahieren können. Die logischen Sätze als Abstraktionen von allem Gehalt wären blosse Form, das ist aber an und für sich unmöglich, denn im Begriff des Satzes überhaupt liegt es, dass er beides, sowohl Gehalt als Form, haben muss. Mithin müsste das, was in der Wissenschaftslehre blosse Form ist, in der Logik Gehalt sein und dieser Gehalt bekäme wieder die allgemeine Form der Wissenschaftslehre, die aber hier bestimmt als Form eines logischen Satzes gedacht würde. Es wäre also notwendig, dass der menschliche Geist eine andere Handlung der Freiheit vollzieht, durch welche die Form dieser Form, der Form selbst als ihres Gehaltes wird und diese zweite Handlung der Freiheit nennt man die Reflexion. Beide, sowohl die Abstraktion als auch die Reflexion, sind freie Handlungen des Geistes oder Handlungen

der Freiheit, aber aufeinander bezogen, bedingen sie sich notwendig, sodass, wenn die eine vorausgesetzt wird, notwendig die eine aus der anderen hervorgeht. Daraus ergibt sich für das Verhältnis der Wissenschaftslehre zur Logik folgendes: Da die Logik sich mit der Form beschäftigt, die Form aber immer einen Gehalt voraussetzt, den die Logik nicht begründen kann, so folgt daraus, dass die Logik die allgemeine Wissenschaftslehre voraussetzt und infolgedessen die Sätze der Logik nur dann Gültigkeit haben, wenn sie sich als wirkliche Formen eines gewissen Gehaltes in der Wissenschaftslehre erweisen können. Nicht also die Logik bedingt und begründet die Wissenschaftslehre, sondern die Wissenschaftslehre bestimmt und bedingt die Logik, denn die Form der Logik ist eine Abstraktion von der Wissenschaftslehre, in welcher Form und Gehalt unzertrennlich verbunden sind.

Die Wissenschaftslehre als Wissenschaft von den notwendigen Handlungen des menschlichen Geistes ist notwendig als Naturanlage, während die Logik ein künstliches Produkt des menschlichen Geistes in seiner Freiheit ist. Ohne die erste würde überhaupt kein Wissen und keine Wissenschaft möglich sein, ohne die letztere würden alle Wissenschaften nur später zustande gebracht werden können; daher ist die erstere die ausschliessliche Bedingung aller Wissenschaft, während die letztere höchstens eine wohlthätige Erfindung ist, um den Fortgang der Wissenschaft zu sichern und zu erleichtern.

Nachdem wir gesehen haben, wie sich die allgemeine Wissenschaftslehre zu den durch sie zu begründenden Einzel-Wissenschaften verhält, bleibt uns übrig zu sehen, wie sie sich als Wissenschaft zu ihrem Gegenstand verhält. Die Wissenschaftslehre ist eine Wissenschaft, als solche besteht sie aus Sätzen, die ihrerseits Form und Gehalt haben, d. h. die Sätze der Wissenschaftslehre enthalten zweierlei: 1. man weiss etwas und 2. es ist etwas, wovon man es weiss. Infolgedessen ist die Wissenschaftslehre eine Wissenschaft von etwas, nicht aber das Etwas selbst. Mit anderen Worten: Die Wissenschaftslehre selbst wäre mit allen ihren Sätzen die Form eines gewissen vor derselben vorhandenen Gehaltes. Wie verhält sich die Wissenschaftslehre als Wissenschaft zu diesem Gehalt und was folgt aus diesem Verhältnis?

Das Objekt der Wissenschaftslehre als Wissenschaft ist das System des menschlichen Wissens überhaupt; wenn also die Wissenschaftslehre eine Wissenschaft sein soll, so muss sie das menschliche Wissen oder die Handlungen des menschlichen Geistes vorfinden, die vor aller Wissenschaftslehre und unabhängig von ihr da sein sollen. Die Wissenschaftslehre als Wissenschaft muss ein Was und ein Wie enthalten. Das Was derselben sind die Handlungen des menschlichen Geistes oder das Wissen; das Wie hingegen die Gesetze und Regeln, nach denen die Handlungen ausgeführt werden. Was also die Wissenschaftslehre

als Wissenschaft möglich macht, ist das Was derselben, das unabhängig von und vor aller Wissenschaft im menschlichen Geiste da ist und das Wie derselben, oder die Gesetze, nach denen derselbe seine Handlungen ausführt.

Vor unserm Wissen ist also Gehalt und Form unzertrennlich verbunden, und darin liegt der Keim zu der Handlung. Soll aber die Handlung ausgeführt werden, so wird sie durch ein Gesetz der Art nach bestimmt. Wird die Handlung ausgeführt, so wird sie dadurch bestimmt und kann Objekt der Wissenschaftslehre werden. Denn der menschliche Geist handelt nicht nur, um zu handeln, sondern er weiss es auch, dass er handelt. Das Wissen, dass und wie die Handlung ausgeführt wird, ist das Wissen der Wissenschaftslehre. Oder: der menschliche Geist handelt, aber er kann über seine Handlungen reflektieren und sie als seine eigenen Handlungen erkennen: die Einsicht, dass er es ist, der diese Handlungen ausführt, ist die Wissenschaftslehre selbst.

Indem sich der menschliche Geist die Aufgabe stellt, diese Einsicht zu gewinnen, beobachtet er, was er thut, nämlich, dass er handelt und diese Beobachtungen sammelt er kraft seines Vermögens zu handeln, denn Beobachten heisst es wiederum, zu handeln, um ein System der Handlungen aufzustellen — ein solches System der Handlungen ist die Wissenschaftslehre selbst.

Der menschliche Geist handelt ohne die Selbsterkenntnis, dass er handelt, oder ohne das Bewusstsein, dass er handelt; die Wissenschaftslehre wäre dann das Handeln zur Erhebung der Handlungen zur Selbsterkenntnis oder zum Bewusstsein, was als Handeln wiederum eine Handlung ausmacht.

Deswegen kann die höchste Handlung des menschlichen Geistes keine andere sein, als die Handlung zur Setzung der eigenen Existenz. Die Wissenschaftslehre wäre dann die Einsicht in die Setzung der eigenen Existenz.

Der ganze Stoff der Wissenschaftslehre ist also durch die Handlungen selbst gegeben, sie sind eine Reihe von Handlungen, die untereinander so zusammenhängen, dass eine aus der anderen mit Notwendigkeit hervorgeht. Diese durch Notwendigkeit bestimmte Reihe von Handlungen könnte nicht in Fluss kommen ohne eine Handlung, die den Anfang machte und die in keiner der ihr darauf folgenden Handlungen enthalten wäre. Eine solche Handlung könnte keine andere sein, als die Handlung, seine eigene Handlungsart überhaupt zum Bewusstsein zu bringen, dieselbe könnte nicht durch Notwendigkeit ausgeführt werden, da sie dann ihre Ursprünglichkeit einbüßen würde und infolgedessen kann sie nicht anders als durch Freiheit hervor gebracht werden. In dieser Beziehung also entsteht die Wissenschaftslehre gerade so, wie die Einzel-Wissenschaft — durch eine Bestimmung der Freiheit, welche hier bestimmt ist, die Handlungsart des menschlichen Geistes überhaupt zum Bewusstsein zu erheben; von anderen ist sie nur dadurch unterschieden, dass

das Objekt der ersteren selbst eine freie Handlung ist, während das Objekt der letzteren notwendige Handlungen sind.

Durch die freie Handlung wird nun etwas, was an sich nur Form ist, als Gehalt in eine neue Form, die Form des Wissens, oder des Bewusstseins aufgenommen und damit wird sie eine Handlung der Reflexion. Da aber keine Reflexion ohne Abstraktion und umgekehrt, so wird die freie Handlung einer Handlung der Abstraktion gleich. Die Abstraktion besteht darin, dass der menschliche Geist durch seine Freiheit die Handlungsart von allem absondern kann, was nicht sie selbst ist. Der Freiheit wird dadurch Ausdruck gegeben, dass der menschliche Geist seine Freiheit in der Handlung bestimmt und zwar so, dass er weiss, was er in die Form des Bewusstseins oder des Wissens aufnehmen und was er liegen lassen soll. Er weiss es, indem er es versucht.

Durch die dunkelsten Gefühle, deren Wirklichkeit und Ursprung die Wissenschaftslehre darlegt, zum Handeln getrieben, stellt er Versuche an, das Wesen seines Handelns, was in der Thätigkeit als Handeln besteht, zu erkennen, d. h. in der Form des Wissens oder des Bewusstseins aufzunehmen. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, stellt uns die Geschichte der Philosophie eine Reihe von Versuchen dar, das wahre Wesen des Geistes und seiner Thätigkeit, als Bestimmung durch sich selbst, zu ermitteln. Alle Philosophen sind auf das aufgestellte Ziel ausgegangen, alle haben durch Reflexion die notwendigen Handlungen des menschlichen Geistes von den zufälligen Bedingungen derselben absondern wollen; alle haben sie wirklich, nur mehr oder weniger rein und mehr oder weniger vollständig, abgesondert, im Ganzen aber ist die philosophierende Urteilskraft immer weiter vorgerückt und ihrem Ziele näher gekommen. Die Reflexion und die Abstraktion, die zunächst freie Handlungen des Geistes waren, werden, sobald sie Handlungen geworden sind, zu den notwendigen hinzugezählt werden, da sie nach bestimmten Gesetzen vorkommen. So wird sich das ganze Wissen nach bestimmten Gesetzen in Handlungen auflösen lassen, aber in solche Handlungen, die organisch zusammenhängen und infolgedessen die systematische Verkettung mit sich bringen. Die Handlungen des Geistes, verbunden in der Form der systematischen Verkettung, wäre die Wissenschaftslehre selbst.

Es ist nur die Frage, ob die aufzustellende Wissenschaftslehre die Handlungen richtig aufstellt und richtig in Verbindung bringt. Darüber können wir nicht anders entscheiden, als indem wir die Handlungen einfach auseinander hervorgehen lassen und beobachten, ob sie mit den Thatsachen übereinstimmen. Wenn die Thatsachen zu dem Grundsatz und der Grundsatz zu den Thatsachen führt; wenn also die Uebereinstimmung zwischen den von der Wissenschaftslehre aufgestellten Handlungen und den durch die Erfahrung und Beobachtung gewonnenen Handlungen

in der Form der Thatsachen sicher ist, dann haben wir einen Beweis für die Richtigkeit sowohl der Wissenschaftslehre selbst, als auch für die Handlungen des Geistes oder des Wissens. Man ist also auf eine Gewissheit angewiesen, die sich dem Grade der Gültigkeit nach als die Kategorie der Wahrscheinlichkeit erweist, die man durch verschiedene Mittel erhöhen kann, die sich aber niemals zur vollen und absoluten Gewissheit erheben kann. Wenn man sich aber bewusst ist, redlich und gewissenhaft geforscht zu haben, so kann man sich mit dieser Wahrscheinlichkeit zufrieden geben. Der Philosoph kann nur dann redlich und gewissenhaft forschen, wenn er nicht nur Wahrheitssinn, sondern auch Wahrheitsliebe besitzt, d. h. wenn er nicht mit vorgefasster Meinung, um diese oder jene Wahrheit zu gewinnen, an die Arbeit heran geht, wenn er nicht nur die Wahrheit dunkel fühlt, sondern wenn er sie sucht, ganz unbekümmert, wie sie ausfallen möge; selbst die Wahrheit, dass es überall keine Wahrheit gebe, müsste ihm ganz willkommen sein, wenn sie nur Wahrheit wäre.

Das System des menschlichen Wissens, welches die Wissenschaftslehre darlegt, kann sich also nur auf Wahrscheinlichkeit gründen. Das System des menschlichen Wissens, welches die Wissenschaftslehre darlegt, soll aber nach dem Vorhergehenden den Anspruch auf Infallibilität machen und schlechthin absolut gelten.

Wie ist dann die Wahrscheinlichkeit des Thatsächlichen mit der erforderlichen absoluten Gewissheit, das thatsächliche Können mit dem ideellen Sollen zu vereinigen und der Gegensatz aufzuheben? Dieser scheinbare Gegensatz lässt sich nur dadurch beseitigen, dass wir die Annahme machen, dass die Wissenschaftslehre die wahre Darstellung des Systems alles menschlichen Wissens sei und dass, wenn Irrtum vorkommt, der Fehler nicht im Notwendigen liege, sondern die reflektierende Urteilskraft ihn in ihrer Freiheit mache, indem sie ein Gesetz mit einem anderen verwechselt. Deutlicher ausgesprochen: der scheinbare Gegensatz verschwindet, sobald man die Einsicht gewinnt, dass die Wissenschaftslehre keine Gesetze dem menschlichen Geiste vorschreiben, sondern seine Historie schreiben will, freilich nicht etwa im Sinne der Zeitungspressen, sondern im Sinne einer pragmatischen Geschichte.

Zur vollständigen Tilgung dieses scheinbaren Gegensatzes ist noch ein Umstand in Betracht zu ziehen, nämlich der, dass der Mensch nicht bloß ein denkendes, sondern auch ein fühlendes Wesen ist; das Gefühl ist imstande, die auf dem Wege des Raisonnements gemachten Abweichungen und Umwege dadurch wieder gut zu machen, dass dasselbe die Urteilskraft auf die richtigen Wege ganz instinktiv hinlenkt, was für die Richtigkeit und Wahrheit des von der Wissenschaftslehre aufgestellten Systems von Handlungen eine mehr als bloße Wahrscheinlichkeit begründende Garantie leistet.

Zum Abschluss des Abschnittes über die Erörterung des Begriffs der Wissenschaftslehre sei noch folgendes bemerkt.

Die Wissenschaftslehre soll die Handlungen des Geistes darstellen, indem sie sie in ein System zu bringen sucht; sie muss also erlebt werden; sie muss aber auch mitgeteilt werden; daher muss sie bei diesem Geschäfte etwas voraussetzen, was dem wahren Prinzip derselben zu widersprechen scheint. Sie setzt z. B. die Begriffe der Abstraktion und Reflexion voraus, deren Wirklichkeit sie dem Prinzip nach erweisen sollte, was sie auch thatsächlich thut; handelt es sich aber darum sie mitzuteilen, so operiert sie mit ihnen, wie mit jedem anderen Begriffe. Die Wissenschaftslehre als Wissenschaft, die mitgeteilt werden soll, kann nur durch Reflexion mitgeteilt werden und als solche ist sie nichts weiter als Vorstellen; daraus folgt aber gar nicht, dass alles, worüber reflektiert wird, auch nur ein Vorstellen sein muss. Die Wissenschaftslehre als mitzuteilende Wissenschaft stellt die Forderung auf, das Ich als ein seine Handlungen ausführendes Wesen vorzustellen, was den Anschein erregen könnte, als ob das Ich als ein nur vorstellendes Wesen, als Intelligenz vorgestellt werden könnte. Das braucht aber nicht notwendig gerade so zu sein, denn die Möglichkeit, das Ich könnte noch andere Bestimmungen in sich haben, kann nicht als ausgeschlossen betrachtet werden. Das Ich der Wissenschaftslehre ist vielmehr einmal philosophierendes Subjekt, welches als solches vorstellend ist; ein anderes Mal ist es aber auch Objekt des Philosophierens und könnte als solches wohl auch andere Handlungsarten äussern. Das Vorstellen ist die höchste und absolut erste Handlung des philosophierenden Ichs oder des Philosophen; dasselbe braucht aber nicht notwendig mit der absolut ersten Handlung des menschlichen Geistes überhaupt zusammenzufallen, sie könnte wohl eine andere sein. Die Natur der Vorstellung ist der Art, dass sie sich vollkommen erschöpfen lässt, denn jedes Verfahren mit ihr ist durch die Kategorie der Notwendigkeit bestimmt, was ein Beweis dafür ist, dass jede Philosophie, die sich auf den Begriff des Vorstellens aufbaut, eine sehr wichtige Wissenschaft sein kann, nie wird sie aber das ganze menschliche Wissen begründen und infolgedessen die Dienste der Wissenschaftslehre leisten können. Die Wissenschaftslehre also, die die gesamte Handlungsart des menschlichen Geistes erschöpfen soll, bedient sich nur der Mitteilung wegen der Form der Vorstellung, da das Bewusstsein so eingerichtet ist, dass es in seine Form des Wissens nur diejenigen Elemente aufnehmen kann, die in der Form der Vorstellung zu ihm gelangen.

Damit ist der Begriff der Wissenschaftslehre vollständig erschöpft und es bleibt uns nur noch übrig, die Einteilung derselben ins Auge zu fassen. Wir haben gesehen, dass der Begriff der Wissenschaftslehre auf die Einheit des Grundsatzes ausging und unsere Betrachtung hat sie als das wesentliche Merkmal des Be-

griffs der Wissenschaftslehre hingestellt; jetzt soll die Rede von der Einteilung, d. h. von der Zergliederung im gewöhnlichen Sinne sein, die als solche auf eine Vielheit hinweist, was das wesentliche Merkmal des Begriffs der Wissenschaftslehre zu gefährden scheint. Die Wissenschaftslehre sollte als Wissenschaft von den Handlungen des menschlichen Geistes einen absoluten ersten Grundsatz aufweisen, der einzig und allein das ganze Wissen begründet. Diese Forderung bleibt bestehen, soll auch sowohl vor, als auch nach der Einteilung bestehen. Die Wissenschaftslehre einteilen, heisst soviel, wie die Handlungen des menschlichen Geistes einteilen und zwar, wie bei jeder Einteilung, nach einem bestimmten Einteilungsgrund. Der Einteilungsgrund als solcher muss in sich etwas enthalten, was alle durch die Einteilung hergestellte Teile gemeinsam haben, gleichzeitig aber auch etwas anderes, was sie von einander unterscheidet. Die Einteilung ist also gewissermassen eine Scheidung des Unterscheidenden und eine Zusammenfassung des Gleichgearteten. Was die Teile als Teile eines Grossen und Ganzen erkennen lässt, ist die ursprüngliche Identität; was sie unterscheiden lässt, ist die Nicht-Identität oder Entgegensetzung. Die Einteilung ist also gleichzeitig eine Gleich- und eine Gegensetzung. Nach dem Begriffe der Wissenschaftslehre waren Abstraktion und Reflexion nicht von einander zu trennen, da sie an und für sich betrachtet, freie Handlungen des Geistes waren, im Verhältnis zu einander aber sich gegenseitig bestimmend verhielten, da die eine Handlung die andere als ihre unmittelbare Folge oder Grund voraussetzte. So verhält es sich auch hier mit den Begriffen der Gleich- und Gegensetzung. Eine jede Einteilung der Wissenschaftslehre wird nur dadurch möglich, dass Gleich- und Gegensetzung möglich ist, oder im einzelnen betrachtet, die Einteilung wird nur dadurch wirklich, dass eine Gleichsetzung möglich ist, deren Glieder in einem dritten unterschieden werden können, oder dieselbe wird nur dadurch wirklich, dass eine Gegen- oder richtiger eine Entgegensetzung möglich ist, deren Glieder in einem dritten als Gleichsetzung hingestellt werden können. Die Gleich- und Entgegensetzung in der Wissenschaftslehre stehen also in einem solchen Verhältnis zu einander, dass der Wirklichkeitsgrund der einen den Möglichkeitsgrund der anderen voraussetzt und umgekehrt.

Diese Gleich- und Entgegensetzung findet innerhalb der Wissenschaftslehre ihren schulmässigen Ausdruck in den Schlagwörtern der Wissenschaftslehre „Ich“ und „Nicht-Ich“, die man nicht nur während des Lebens des Schöpfers, sondern auch noch heutzutage nicht verstanden, oder nicht verstehen will, denn das Urteil: „Fichte ist überzeugt gewesen, er, sein eigenes Ich, mache, spiegele die Welt sich selbst nur vor, es existiere keine Welt und Fichte sei eigentlich ganz allein mit seiner Phantasmagorie im Weltraum vorhanden“ — gilt sowohl für Laien, als auch für

Philosophen vom Fach oft genug, trotzdem ein solches Urteil bloß dem „Hörensagen“ sein Existenzrecht verdankt und trotzdem Fichte dagegen protestierte, indem er ganz treffend erklärte: „Dies ist jener unsinnige, grund- und bodenlose Idealismus und Egoismus zugleich, den mir nur beleidigte Höflinge und ärgerliche Philosophen angedichtet haben.“

Die Wissenschaftslehre setzt den Begriff des Ich als den höchsten Begriff, und indem sie dies thut, setzt sie dem Ich als dem höchsten Begriff ein Nicht-Ich entgegen, denn wie vorhin betont worden, ein Setzen ist nur durch ein Entgegensetzen und letzteres nur durch ein Setzen möglich, was nichts anderes als Gleichsetzen ist. Um das Nicht-Ich entgegensetzen zu können, muss die Wissenschaftslehre erst das Ich und zwar in dem höchsten Begriffenen, dem Ich setzen, wie überhaupt jede Entgegensetzung die Gleichsetzung voraussetzt. Das Ich wäre danach in zweierlei Rücksicht zum Gegenstand der Untersuchung zu machen: 1) als Etwas, in welchem das Nicht-Ich gesetzt wird, und 2) als Etwas, welches dem Nicht-Ich entgegengesetzt und mithin selbst im absoluten Ich gesetzt wäre. Das Ich als Begriff der Wissenschaftslehre soll also einmal setzen, d. h. gleichgesetzt werden und ein anderes Mal entgegensetzen, d. h. entgegengesetzt werden. Es wird gleichgesetzt, insofern das Ich und Nicht-Ich im absoluten Ich gesetzt werden und mit dieser Setzung erfolgt auch die Entgegensetzung, denn indem sie gesetzt werden, um ihre Gleichheit kundzugeben, erfolgt die Entgegensetzung, die ihre Verschiedenheit ausdrückt.

Beides wird unter dem Begriff des Einteilungsgrundes zusammengefasst, der als solcher auch beides in sich enthalten muss, denn der ist das Dritte, worin das Ich und Nicht-Ich gleich- und entgegengesetzt werden. Ein Solches findet die Wissenschaftslehre in der Kategorie der Quantität. Beides, sowohl das Ich als auch das Nicht-Ich hätten danach in der Quantität ihr gegenseitiges Verhältnis bestimmt, oder beide hätten eine durch ihr Entgegengesetztes bestimmbare Quantität. So bietet die Kategorie der Quantität dasjenige dar, worin das Ich und Nicht-Ich gleich- und gleichzeitig entgegengesetzt sind, d. h. den Einteilungsgrund selbst und bei der Einteilung selbst wird es sich nur darum handeln, wie sich das Ich und Nicht-Ich in Bezug auf ihre Quantität gegenseitig verhalten.

Hier sind zwei Möglichkeiten denkbar: 1) Entweder setzt sich das Ich als bestimmt durch das Nicht-Ich, oder 2) Setzt sich das Ich als bestimmend das Nicht-Ich. Mit anderen Worten: Entweder bestimmt das Nicht-Ich seiner Quantität nach das Ich, oder das Ich bestimmt seiner Quantität nach das Nicht-Ich.

Im ersten Falle ist das Ich als vom Nicht-Ich abhängig zu betrachten und ist Gegenstand der theoretischen Philosophie. Das Ich fühlt sich beschränkt, es ist Intelligenz und vorstellend und die ganze theoretische Philosophie liesse sich als eine Deduktion

der Vorstellung auffassen. Vorausgesetzt ist selbstverständlich, dass das Nicht-Ich eine reale Quantität oder Realität besitzt, die die reale Quantität oder Realität des Ich bestimmt.

Im zweiten Falle ist das Nicht-Ich als vom Ich abhängig zu betrachten und ist Gegenstand der praktischen Philosophie. Das Nicht-Ich fühlt sich beschränkt; das Ich verhält sich bestimmend und ist strebend; daher liesse sich die ganze praktische Philosophie als eine Deduktion des Strebens auffassen. Denn Streben ist nichts weiter als eine Kausalität, die dem Begriffe nach Kausalität, der Realität nach aber keine Kausalität ist. Das Streben des Ich ist dem Begriffe nach eine Kausalität, denn wäre es keine Kausalität, so könnte das Ich das Nicht-Ich nicht bestimmen, die Kategorie der Quantität wäre aufgehoben und damit auch das Ich als höchster Begriff der Wissenschaftslehre, was dem Grundsätze der Wissenschaftslehre widerspricht. Das Streben des Ich ist der Realität nach keine Kausalität, denn wäre es eine Kausalität, so könnte das Nicht-Ich das Ich nicht bestimmen, die Kategorie der Quantität wäre aufgehoben und damit auch das Nicht-Ich als höchster Begriff der Wissenschaftslehre, was dem Grundsätze derselben widerspricht. (Die Wissenschaftslehre betrachtet ja die Begriffe des Ich, des Nicht-Ich und der Quantität als schlechthin a priori und will aus diesen die übrigen reinen Begriffe durch Gleich- und Entgegensetzung ableiten.)

Also der Begriff des Strebens ist eine Kausalität, die nicht Kausalität ist, denn Kausalität ist mit anderen Worten nur unter der Bedingung einer geendeten Annäherung zum Unendlichen denkbar, welche selbst nicht denkbar ist. Die Einsicht in die Notwendigkeit des Begriffs des Strebens herbeizuführen, ist die Aufgabe der praktischen Philosophie oder der praktischen Wissenschaftslehre.

Nach einer anderen Beweisführung hat Fichte die Einteilung der Wissenschaftslehre in die praktische und theoretische folgendermassen begründet. Die Philosophie kann nur als Wissenschaftslehre auftreten, denn sie soll nicht die Liebe zum Wissen, sondern das Wissen selbst begründen. Das Wissen ist eine Verwandlung des Subjektiven in ein Objektives, eines Seins in ein Denken. Soll die Wissenschaftslehre ihre Aufgabe vollständig lösen, so muss sie nachweisen können, wie ein Sein für sich in ein vorgestelltes Sein oder Denken sich verwandelt. Das wird aber nur dann der Fall sein dürfen, wenn man annimmt, dass es einen Punkt giebt, wo alles Subjektive und Objektive, alles Denken und Sein nicht geschieden, sondern ganz Eins sind.

Das Wissen wird also erklärt und vollständig begründet werden können durch die Annahme einer Identität des Subjektes und Objektes, was die Wissenschaftslehre die Ichheit, die Vernunft, die Intelligenz nennt. Diese Identität des Subjektes und Objektes ist aber keine unmittelbare Thatsache des wirklichen

Bewusstseins, denn sobald das wirkliche Bewusstsein entsteht, sei es auch nur das Bewusstsein unserer selbst, so erfolgt die Scheidung in Subjekt und Objekt, die Trennung des Bewusstseins in ein Bewusstseiendes und ein Bewusstes. Daher lässt sich die Identität nur erschliessen.

Dieselbe einmal angenommen, wird die Einteilung folgendermassen vor sich gehen. Das Subjektive und das Objektive wird vereinigt, als identisch erkannt oder als harmonierend angesehen, zuvörderst so, dass das Subjektive aus dem Objektiven, der Begriff aus dem Sein erfolgen, das erstere sich nach dem letzteren richten soll: ich erkenne! Wie wir zu dieser Behauptung einer solchen Harmonie kommen, untersucht die theoretische Philosophie oder die theoretische Wissenschaftslehre.

Oder: Das Subjektive und Objektive wird vereinigt, als identisch erkannt oder als harmonierend angesehen so, dass das Objektive aus dem Subjektiven, ein Sein aus einem Begriff (dem Zweckbegriffe) folgen soll: ich handle; ich wirke! Wie wir zu der Behauptung einer solchen Harmonie kommen, hat die praktische Philosophie oder die praktische Wissenschaftslehre zu untersuchen.

Man könnte die Einteilung der Wissenschaftslehre in die theoretische und die praktische auch anders begründen und zwar in der Sprache der Wissenschaftslehre selbst. Fasst man den Begriff des Ich als Inbegriff alles Subjektiven und das Nicht-Ich als Inbegriff alles Objektiven, so kann man sagen, die theoretische Wissenschaftslehre hat die Aufgabe zu zeigen, wie das Nicht-Ich auf das Ich und die praktische Wissenschaftslehre, wie das Ich auf das Nicht-Ich einwirkt. Dass sie aufeinander einwirken können, ist durch die ursprüngliche Identität beider im absoluten Ich ermöglicht.

Mit der Wiedergabe der Einteilung der Wissenschaftslehre haben wir ihren Begriff vollständig erschöpft, und unserem Versprechen gemäss hätten wir jetzt nichts weiter zu thun, als an die Darstellung der Ethik Fichte's heranzutreten. Das wäre das natürliche Verlangen und Verfahren eines jeden in den heutigen ethischen Anschauungen aufgewachsenen Menschen; und so verfahren gewöhnlich die Darsteller der Ethik Fichte's. Auch wir hätten das gethan, wenn es nicht fraglich wäre, ob ein solches Verfahren und ein solches Verlangen mit dem Geiste der Wissenschaftslehre übereinstimmt oder nicht. Daher wollen wir es untersuchen, bevor wir an die Sache selbst herangehen.

Erinnern wir uns an die zwei Typen der Ethik, die wir in unserm ersten Teil in der Kürze geschildert haben. Die relative Ethik lässt sich von der theoretischen Philosophie nicht trennen, da letztere die erstere begründen soll und zu begründen sucht. Die Ethik, als praktische Philosophie, wird anhangsweise oder als Anwendung der theoretischen behandelt. Das Sein und Sein-Sollen stellt eigentlich nur eine einzige Reihe dar, denn das Sein-Sollen hat keine Ursprünglichkeit; es hat sich vielmehr nach

dem Sein zu richten, ist von ihm abhängig und wird auch von ihm begründet. Das Sein-Sollen ist also ein von dem Sein und Können abgeleiteter Begriff. Mit anderen Worten, der Mensch ist das Glied einer Wirklichkeit, der unmittelbaren Wirklichkeit; er ist inmitten aller Realität, der Realität des Seins. Die Ethik wird also nicht nur auf die Psychologie gegründet, sondern auch aus ihr begründet.

Auf der anderen Seite hatten wir die absolute Ethik. Dieselbe verlangte Unabhängigkeit von aller theoretischen Philosophie und mithin auch von aller Psychologie; sie forderte eine ursprüngliche Existenz für sich. Für die Systeme der absoluten Ethik sind also zwei streng von einander unabhängige Reihen zu unterscheiden: die Reihe des Seins und die Reihe des Sein-Sollens, die mit einander nichts zu thun haben sollen. Das Sein-Sollen stellt Forderungen auf, die mit dem Können in Uebereinstimmung sein sollen, aber thatsächlich nicht übereinstimmen können; daher die wirkliche Diskrepanz der beiden Reihen, daher der Zwiespalt des Menschen mit sich selbst. Der Mensch ist ein Bürger zweier Welten, die keine Brücke verbindet; er nimmt teil an zwei Wirklichkeiten, die mit einander nichts zu thun haben. Die Ethik braucht keine Hilfe von seiten der Psychologie; sie ist durch sich selbst begründet und bedarf infolgedessen nicht der psychologischen Sanktion.

Wie stellt sich aber die Ethik der Wissenschaftslehre dar und was soll sie sein?

Die Wissenschaftslehre selbst will die Einheit des Bewusstseins, die Einheit des menschlichen Wissens und den ganzen Menschen begründen und sicherstellen. Die Ethik der Wissenschaftslehre wird also auch die Aufgabe haben, dem Menschen die Versöhnung mit sich selbst zu gewähren und die Gegensätze der beiden Wirklichkeiten zu überwinden. Mit dieser Forderung stellt sie sich aber im Gegensatz zu der absoluten Ethik und scheint sich mit der relativen gleichsetzen zu wollen. Indem diese Ethik nun mit der absoluten bricht, wird sie auch eine Psychologie nicht entbehren können; ebenso wird sie auch eine Beziehung mit der theoretischen Philosophie haben müssen. Für die Wissenschaftslehre entsteht aber sogleich die Frage nach der Abgrenzung und nach den näheren Beziehungen der Ethik zur theoretischen Philosophie. Das Natürliche wäre dabei, sie in ein Abhängigkeitsverhältnis zur theoretischen Philosophie zu bringen; damit hätten wir die relative Ethik! Das will aber die Wissenschaftslehre nicht. Sollte die Wissenschaftslehre dabei wirklich imstande sein, eine eigene Ethik aufzubauen, so müsste sie, nachdem sie den Zusammenhang der Ethik mit der theoretischen Philosophie im Prinzip zugegeben und mit der absoluten Ethik gebrochen hat, um nicht relative Ethik zu werden, das Verhältnis der beiden Teile der Philosophie anders gestalten. Dieses Andersgestalten des Verhältnisses lässt sich rein begrifflich voraus-

sehen. Ein Verhältnis muss sein; ein Abhängigkeitsverhältnis darf es nicht sein, also bleibt nichts weiter übrig, als ein Unabhängigkeitsverhältnis; damit bekäme die Wissenschaftslehre eine absolute Ethik, was sie aber auch nicht haben will. Wo ist dann der Möglichkeitsgrund der Wirklichkeit einer Ethik der Wissenschaftslehre zu suchen? Die praktische Philosophie der Wissenschaftslehre soll ein Verhältnis zur theoretischen Philosophie haben, sie soll aber auch gleichzeitig unabhängig von ihr sein. Ist das nicht ein Widerspruch? Der Widerspruch ist nur scheinbar, antworten wir! Führen wir die Begriffe der Begründung und Grundlegung ein, so leuchtet es ein, wie der Widerspruch aufgehoben wird. Die praktische Philosophie soll einen Zusammenhang mit der theoretischen haben, das geschieht in der Grundlegung der Ethik; sie soll aber auch ganz unabhängig von ihr sein, und das geschieht in der Begründung. Eben darum hat auch die Ethik Fichte's eine zwiefache Auslegung erfahren.

Etwas grundlegen würde in der Sprache der Wissenschaftslehre soviel heissen, als das empirische Ich zum Ausgangspunkt nehmen und von da aus zum absoluten Ich schreiten; etwas begründen hingegen, den umgekehrten Weg gehen, von dem absoluten Ich zum empirischen gelangen.

Dies scheint aber mit dem in Widerspruch zu stehen, was wir bei der Einteilung der Wissenschaftslehre sagten, denn bei letzterer schien es, als ob mit der Einteilung eine Verzweigung eintreten würde, die dem Gange vom empirischen Ich zum absoluten und umgekehrt widerspricht. Der Widerspruch wird verschwinden, sobald wir statt einer geraden Linie, wie bei der relativen Ethik oder zwei gerade, parallel laufende Linien, wie bei der absoluten Ethik, einen Kreis setzen, dessen Peripherie das Ich in seiner Entwicklung zu durchlaufen hat und aus dem es nicht heraustreten kann.

Dieser Umstand nötigt uns, statt nach Feststellung des Begriffs der Wissenschaftslehre gleich an die Darstellung der Ethik heranzugehen, zunächst die theoretische Wissenschaftslehre in Angriff zu nehmen, die uns mit dem in ihr entstandenen Widerspruch zu der Ethik führt, als zu ihrer Begründung oder zu dem, was den Widerspruch aufhebt und damit den Menschen mit sich selbst versöhnt. Gleichzeitig sind wir genötigt, die Entwicklung der theoretischen wie auch der praktischen Wissenschaftslehre in der Sprache der Wissenschaftslehre darzustellen.

Erst in unserem dritten Teile werden wir den Stoff der Wissenschaftslehre in die Sprache der heutigen Moralphilosophie zu übersetzen versuchen und die versprochene Rechnung in Bezug auf das Verhältnis zwischen Ethik und Psychologie ausführen.

Also zur theoretischen Philosophie!

Aber auch die theoretische Wissenschaftslehre kann nicht unabhängig von der allgemeinen Wissenschaftslehre dargestellt

werden, daher sind wir wiederum genötigt, an die allgemeine Wissenschaftslehre anzuknüpfen und zwar an dem Punkte, wo die scheinbare Verzweigung zum Vorschein kam, d. i. an dem dritten Grundsatz der allgemeinen Wissenschaftslehre.

Der dritte Grundsatz der Wissenschaftslehre lautete: „Das Ich setzt dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen.“ Der Wissenschaftslehre liegt das sogenannte synthetische Verfahren zu Grunde, d. h. das Verfahren der Vereinigung entgegengesetzter oder der Vereinigung einer These und Antithese in der Form der Synthese. Nach diesem Verfahren stellt auch der dritte Grundsatz eine Synthese des ersten und zweiten Grundsatzes dar, daher wird der dritte Grundsatz auch die Grundsynthese genannt. Als Synthese enthält der dritte Grundsatz zwei Sätze in sich:

1) Das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich, und

2) Das Ich setzt sich als beschränkt durch das Nicht-Ich.

Der erste Satz ist der Grundsatz des praktischen Teils der Wissenschaftslehre, der zweite des theoretischen. Alle beide sind im dritten Grundsatz enthalten; die Frage ist nun, von welchem Satze des dritten Grundsatzes wir Gebrauch machen können.

Das Ich setzt sich selbst, setzt sich aber auch ein Nicht-Ich entgegen; das Ich enthält alle Realität, es überträgt aber auch dem Nicht-Ich ein Quantum Realität; dieses vom Ich im Nicht-Ich durch das Ich gesetzte Quantum Realität und das durch sich selbst und in sich selbst gesetzte Quantum der Realität des Ich werden als teilbar gesetzt, und damit ist die Möglichkeit der gegenseitigen Einschränkung oder Bestimmung gegeben. Das besagt der dritte Grundsatz. Da aber das Ich das Nicht-Ich, in sich selbst und durch sich selbst, sich selbst entgegensetzt, so wissen wir nicht, ob dem Nicht-Ich eine wahre Realität zukommt; deswegen können wir auch von dem ersten Satze des dritten Grundsatzes keinen Gebrauch machen, und aus demselben Grunde werden wir auch den ganzen praktischen Teil der Wissenschaftslehre, weil er auf diesem Satze beruht, als problematisch anzusehen haben, trotzdem er es ist, der den theoretischen Teil begründet.

Wir sind also auf den zweiten Satz des dritten Grundsatzes als Ausgangspunkt für unsere Reflexion angewiesen, die uns zu dem praktischen Teil hinführen wird, als zu dem Grunde der Möglichkeit eines theoretischen Teils; denn die Vernunft an sich kann nur praktisch sein, sie wird erst theoretisch in der Anwendung ihrer Gesetze auf das sie einschränkende Nicht-Ich.

Der Satz, von dem wir ausgehen, lautet:

Das Ich setzt sich als bestimmt (beschränkt) durch das Nicht-Ich. Dieser Satz muss gelten, denn er ist vom dritten Grundsatz abgeleitet und der dritte Grundsatz müsste gelten, wenn die Einheit des Bewusstseins nicht aufgehoben werden und das

Ich nicht aufhören soll ein Ich zu sein. Der Satz, von dem wir ausgehen, muss demnach so gewiss gelten, als die Einheit des Bewusstseins nicht aufgehoben werden soll.

Nach dem synthetischen Verfahren müssen wir zunächst sehen, ob und was für Gegensätze in ihm enthalten sind. Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich. Also das Ich soll nicht bestimmen, sondern bestimmt werden; das Nicht-Ich aber soll bestimmen oder der Realität des Ich Grenzen setzen. Das Nicht-Ich bestimmt, d. h. es ist thätig, insofern wäre das Ich leidend. Das Ich setzt sich aber als durch absolute Thätigkeit bestimmt, und insofern kann es nur thätig sein. In der Synthese, die den Satz der Wissenschaftslehre ausdrückt, sind also zwei widerstreitende Sätze enthalten:

1) Das Ich wird bestimmt durch das Nicht-Ich, d. h. es ist leidend.

2) Das Ich bestimmt sich selbst, d. h. es ist thätig. Mithin ist das Ich leidend und thätig zugleich.

Leiden und Thätigkeit sind entgegengesetzte Begriffe und die Sätze, in denen sie als Prädikate des Ich auftreten, sind entgegengesetzte Sätze, die als solche einander widersprechen und demnach sich gegenseitig aufheben. Wenn sie sich aber aufheben, hebt sich auch der Satz auf, in dem die sich gegenseitig aufhebenden Sätze enthalten sind. Heben sich also die sich entgegengesetzten Sätze auf, so hebt sich auch der dritte Grundsatz auf; damit ist aber auch die Einheit des Bewusstseins und das Selbstbewusstsein, d. h. das Ich selbst aufgehoben. Die Einheit des Bewusstseins und das Selbstbewusstsein dürfen aber nicht aufgehoben werden; dann kann sich auch der dritte Grundsatz nicht aufheben, und ebensowenig die zwei entgegengesetzten Sätze, die er enthält. Die entgegengesetzten Sätze sollen also gelten und uns bleibt demnach nichts übrig, als sie in einer Synthese zu vereinigen. Mit der Herstellung der Synthese, d. h. mit der Vereinigung der Entgegengesetzten, wäre auch die Aufgabe der theoretischen Philosophie gelöst, der Grundsatz derselben festgestellt und erkannt und das theoretische Ich vom Ich abgeleitet oder deduziert.

Die entgegengesetzten Sätze sollen vereinigt werden, d. h. Realität und Negation, welche sich gegenseitig aufheben, sollen nicht aufgehoben, sondern vereinigt werden, und dieses geschieht durch die Bestimmung oder Einschränkung. Durch die Einführung des Begriffs der Bestimmung oder Einschränkung werden sich die beiden entgegengesetzten Sätze nicht ganz, sondern nur teilweise aufheben und das Subjekt der entgegengesetzten Sätze, das Ich, ist dann zum Teil leidend und zum Teil thätig. Das Ich ist zum Teil thätig, insofern ist das Nicht-Ich leidend, und das Ich ist leidend, insofern ist das Nicht-Ich thätig. Die Thätigkeit des Ich wird also bestimmt durch die des Nicht-Ich und die Thätigkeit des Nicht-Ich wird bestimmt oder eingeschränkt durch die

des Ich. Ich und Nicht-Ich bestimmen sich wechselseitig oder Ich und Nicht-Ich verhalten sich wechselbestimmend. Durch die Möglichkeit einer wechselbestimmenden Thätigkeit des Ich und Nicht-Ich oder der Wechselbestimmung ist auch die Möglichkeit begründet, dass das Ich zugleich thätig und leidend ist. Diese zweite Möglichkeit begründet ihrerseits die Geltung des dritten Grundsatzes, und der letztere die Geltung der beiden ersten Grundsätze der Wissenschaftslehre und damit auch die Einheit des Bewusstseins oder des Selbstbewusstseins. Die Wechselbestimmung begründet das Selbstbewusstsein, sie ist ein Grundbegriff oder eine Kategorie. Umgekehrt folgt die Realität der Kategorie der Wechselbestimmung aus dem Wesen des Selbstbewusstseins, denn dieselbe hat sich als die Bedingung des Letzteren herausgestellt, d. h. sie ist aus dem Selbstbewusstsein deduziert.

Mit der Synthese der Wechselbestimmung durch die Kategorie der Wechselbestimmung ist der Widerspruch zwischen den entgegengesetzten, vom dritten Grundsatz abgeleiteten Sätzen oder der im Grundsatz des theoretischen Teiles der Wissenschaftslehre liegende Widerspruch aufgelöst.

Nach dieser Synthese soll das Ich zum Teil thätig und zum Teil leidend sein; dagegen aber protestiert der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre, nach dem das Ich nur thätig ist. Dieser Protest des ersten Grundsatzes macht eine neue Synthesis notwendig, welche die Wissenschaftslehre durch die Einführung der Kategorie der Kausalität herstellt. Bei der Synthese der Wechselbestimmung war es ganz gleichgültig, ob das Ich leidend oder thätig ist; es kam blos darauf an, dass, wenn das Ich thätig ist und zwar zum Teil, so müsste das Nicht-Ich zum Teil leidend sein und umgekehrt, wenn das Nicht-Ich zum Teil thätig ist, so müsste auch das Ich zum Teil leidend sein. Der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre verlangte hingegen, dass das Ich nur thätig sei. Die Synthese der Kausalität kann nur dadurch zustande kommen, dass dem Nicht-Ich eine Kausalität zugeschrieben wird. Durch diese Synthese ist der Widerspruch zwischen der Synthese der Wechselbestimmung und dem ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre aufgelöst und die Kategorie der Kausalität vom Selbstbewusstsein deduziert.

Die hergestellte Synthesis der Kausalität widerstreitet in ihrer Fassung dem zweiten Grundsatz der Wissenschaftslehre, nach dem das Ich sich selbst ein Nicht-Ich entgegensetzt, d. h. das Ich setzt in das Nicht-Ich alle Realität, was der abgeleiteten Kausalität des Nicht-Ich widerspricht. Der Widerspruch wird durch die Einführung der Kategorie der Substantialität des Ich in der neuen Synthese der Substantialität aufgelöst. Nach dieser Synthese wird das durch das Nicht-Ich beschränkte Ich als ein sich selbst einschränkendes Ich abgeleitet. Das absolute Ich des ersten und zweiten Grundsatzes der Wissenschaftslehre verhält

sich also zu dem in obiger Synthese abgeleiteten, durch das Nicht-Ich beschränkte Ich, wie die Substanz zu ihrer Akzidenz. Daher wird auch die, in Bezug auf das in obiger Synthese abgeleitete Ich und vom Selbstbewusstsein deduzierte Kategorie die Kategorie der Substantialität genannt.

Die folgende Synthese endlich hat die Aufgabe, den Widerspruch zwischen den vorangehenden Synthesen, d. h. zwischen der Kausalität des Nicht-Ich und der Substantialität des Ich aufzulösen. Der Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre verlangte eine Wechselbestimmung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich, auf deren Möglichkeit die Möglichkeit des theoretischen Ich oder der Intelligenz beruhte; die Wechselbestimmung ihrerseits verlangte eine Kausalität des Nicht-Ich und eine Substantialität des Ich. Betrachtet man das Ich unter dem Gesichtspunkte der Kausalität des Nicht-Ich, so erscheint die Thätigkeit des Ich als Wirkung des Nicht-Ich, was der Substantialität des Ich widerspricht; betrachtet man hingegen das Ich unter dem Gesichtspunkte der Substantialität des Ich, so erscheint die Thätigkeit des Ich als durch sich selbst bestimmt, was der Kausalität des Nicht-Ich widerspricht; die Wechselbestimmung zwischen dem Ich und Nicht-Ich, worauf das theoretische Ich beruht, wird unmöglich gemacht, mithin auch die Möglichkeit eines theoretischen Ich und damit des Selbstbewusstseins vollständig vernichtet. Ein Widerspruch ist also da, der, als in dem Ich selbst liegend, aufgelöst werden soll. Die Auflösung des gerügten Widerspruchs geschieht durch die Anknüpfung an die Kategorie der Wechselbestimmung, die in der Form des Wechsel-Thuns und -Leidens auftritt, durch die Aufstellung der Kategorien der Substantialität und der Kausalität, als Arten der Wechselbestimmung, und durch die Einführung des Begriffs der unabhängigen Thätigkeit, als Ausdruck eines im menschlichen Geiste liegenden Faktums, welches das Grundvermögen des theoretischen Ich darstellt.

Damit ist die Reihe der Hauptsynthesen innerhalb des theoretischen Teils der Wissenschaftslehre geschlossen, denn die Aufgabe des ganzen theoretischen Teils war ja von dem Grundsatz des theoretischen Teils zu einem Grundvermögen des theoretischen Ich zu gelangen, welches seinen Ausdruck in einem Faktum des menschlichen Geistes findet, was auch geschehen ist. Dieses Grundvermögen des theoretischen Ich ist die Einbildungskraft. Die Einbildungskraft ist also eine absolute oder unabhängige Thätigkeit, welche, in dem Bestreben sich auf ein Objekt zu beziehen, beschränkt wird; sie ist eine Thätigkeit, die sich mit völliger Spontaneität auf ein Objekt bezieht.

Zu der Einbildungskraft als zu dem Grundvermögen des theoretischen Ich können wir auch durch die Methode der Wissenschaftslehre gelangen. Der menschliche Geist verfährt in seiner Reflexion synthetisch, d. h. Entgegengesetzte vereinigend oder sie als Eins denkend. Durch das Setzen der Entgegen-

gesetzten ist dem menschlichen Geiste, als einem nach Einheit strebenden Wesen, auch die Aufgabe der Synthesis gestellt. Diese Aufgabe kann er nicht gleich lösen, denn die zu vereinigenden Teile stehen im Gegensatze zu einander; aber trotz dieses Nicht-Könnens ist die Aufgabe da und damit auch die Aufforderung, sie zu lösen. Es entsteht ein Streit zwischen Forderung und Unvermögen. In diesem Streit verweilt der Geist, schwebt zwischen dem Verlangen, der Forderung Folge zu leisten und der Unmöglichkeit, sie zu erfüllen; fasst beide Zustände zugleich auf und hält sie fest; giebt ihnen dadurch, dass er sie berührt und wieder von ihnen zurückgestossen wird und sie wieder berührt, im Verhältnis auf sich einen gewissen Gehalt und eine gewisse Ausdehnung (Mannigfaltiges in Raum und Zeit). Dieser Zustand heisst der Zustand des Anschauens und das in ihm thätige Vermögen ist die Einbildungskraft, und zwar die produktive Einbildungskraft. Der an die Spitze der theoretischen Wissenschaftslehre gestellte Satz: Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, führte durch die Reihen der Synthesen zu der Einbildungskraft, die die letzten Widersprüche zwischen der Kausalität des Nicht-Ich und der Substantialität des Ich, als Arten der Wechselbestimmung, aufhob. Die Einbildungskraft ermöglichte also schliesslich die Wechselbestimmung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich und damit auch das theoretische Ich, d. h. das Setzen des Ich als bestimmt durch das Nicht-Ich. Das Ich kann sich nicht anders setzen als durch das Nicht-Ich bestimmt, denn kein Subjekt ohne Objekt. Zugleich setzt es sich als bestimmend, denn das die Thätigkeit des Ich Begrenzende im Nicht-Ich ist sein eigenes Produkt, kein Objekt ohne Subjekt.

Der Satz als Grundsatz alles theoretischen Wissens enthält das Postulat, dass eine Vorstellung sein soll und die Richtigkeit dieser Forderung bewies die Ableitung der Einbildungskraft. Nur die Frage, wie und wodurch der für die Erklärung der Vorstellung anzunehmende Anstoss auf das Ich geschehe, ist nicht beantwortet, denn sie liegt ausserhalb der Grenzen des theoretischen Teils der Wissenschaftslehre.

Das Gebiet der theoretischen Wissenschaftslehre ist also, die Frage nach dem Anstoss ausgenommen, vollkommen bestimmt und innerhalb der Wissenschaftslehre ist das überall der Fall, wo der Grundsatz vollständig erschöpft ist; der Grundsatz wird seinerseits nur dann als vollständig erschöpft zu betrachten sein, wenn man im Gange der Untersuchung auf denselben zurückkommt. Den besten Beweis dafür, dass das System des theoretischen Wissens vollkommen bestimmt sei, liefert also die Untersuchung selbst, indem die Reflexion von dem Faktum der Einbildungskraft ausgeht und zum Grundsatz als zu dem anderen Faktum gelangt. Das geschieht, indem die Reflexion denselben Weg, den sie gegangen, noch einmal zurückgeht. Damit ist angedeutet, dass die Richtung

der Reflexion eine andere sein muss. Der von der Reflexion zurückzulegende Weg ist aber nicht nur durch die Richtung, sondern auch durch den Gegenstand der Reflexion selbst unterschieden. Der menschliche Geist kann nach keinen anderen Gesetzen über das gefundene Faktum reflektieren, als nach denen er dieses Faktum gefunden hat. Die Reflexion ging von dem Grundsatz des theoretischen Wissens aus: Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich und beschrieb ihren Weg bis zum Faktum der Einbildungskraft; von da an kehrt die Reflexion zurück bis zum Grundsatz. Der Weg bleibt mithin derselbe, nur die Richtung ist umgekehrt.

Die beiden Reflexionen sind aber nicht nur ihrer Richtung, sondern auch ihrem Gegenstande nach unterschieden. Bei der ersten Reihe der Reflexion wurde über Denkmöglichkeiten reflektiert, wobei die Spontaneität des Geistes sowohl den Gegenstand (die Denkmöglichkeiten), als auch die Form (die Handlung des Reflektierens), hervorbrachte. Eine Abstraktion war dabei immer notwendig, denn nicht jede Denkmöglichkeit konnte einer Wirklichkeit gleich gesetzt werden. Das Wirkliche, welches die Spontaneität des Geistes hervorbrachte, war das Faktum der Einbildungskraft. Zur Bestätigung der Wahrheit dieses Ableitens des Faktums ist eine andere Reihe der Reflexion notwendig, deren Gegenstand eine Reflexion über das nachgewiesene Faktum ist. Bei der ersten Reihe der Reflexion kam es darauf an, das Faktum selbst hervorzubringen, bei der zweiten hingegen kommt es nur darauf an, das durch erstere hervorgebrachte Faktum zum Bewusstsein zu erheben, denn alles was ist, ist für das Ich und ist im Ich gesetzt; alles aber, was das Ich setzt, muss es mit Bewusstsein seines Setzens setzen, wie jedes transzendentalphilosophische System lehren soll. Daher ist die zweite Reihe der Reflexion keine andere und kann keine andere sein, als eine Reflexion, die den Zweck hat, zu zeigen, wie das Ich von dem Grundvermögen des theoretischen Ich (der Einbildungskraft) zu dem Grundsatz des theoretischen Wissens gelangt, oder wie es den Satz: „das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich“ mit Bewusstsein setzt. Hier verrät die Wissenschaftslehre am deutlichsten ihren inneren Charakter als Entwicklungslehre des Geistes, oder als Entwicklungsgeschichte des Bewusstseins, ein Zug, der für die Psychologie und die Ethik von besonderer Wichtigkeit ist, wie wir das in unserem dritten Teil sehen werden.

Die Entwicklung des Geistes ist von einem Gesetz beherrscht, welches im Wesen des Geistes selbst begründet ist, denn alles was ist, in diesem Falle das Gesetz der Entwicklung, ist nur für das Ich und ist nur durch das Ich gesetzt. Es liegt im Wesen des Ich, alles was ist, für das Ich zu sein, und alles was es thut, ins Bewusstsein zu erheben. Die Erhebung ins Bewusstsein oder die Entwicklung des Ich geht stufenweise vor sich. Auf der untersten Stufe seiner Entwicklung thut das Ich oder der Geist

etwas ohne das Bewusstsein, dass er es ist, der etwas thut; betrachtet er sein eigenes Produkt als Objekt, d. h. dem eigenen Produkte schreibt er eine von ihm ganz unabhängige Realität zu, oder er betrachtet sein eigenes Produkt als das eines Dinges an sich und setzt sich als bestimmt durch ein Nicht-Ich. Auf der höchsten Stufe seiner Entwicklung hingegen erkennt er, dass er es ist, der etwas thut, betrachtet er das Objekt als sein eigenes Produkt, setzt das Nicht-Ich als eine von ihm selbst abhängige Realität, d. h. er erkennt, dass es sich selbst als durch das Nicht-Ich bestimmt setzt; mit anderen Worten, er erhebt den Grundsatz des theoretischen Wissens ins Bewusstsein.

Wie die Entwicklung des Ich in seiner Qualität als theoretisches Ich oder Intelligenz vor sich geht, oder wie das Ich den Grundsatz des theoretischen Wissens zum Bewusstsein erhebt, lehrt uns die Deduktion der Vorstellung, eine Deduktion, die die zweite Reihe der oben erwähnten Reflexion darstellt und in der einer jeden ihrer Stationen ein reales Faktum im Bewusstsein entspricht, denn, wie wir bei der Erörterung des Begriffs der Wissenschaftslehre gesehen haben: die Wissenschaftslehre will und kann dem Geiste keine Gesetze vorschreiben, sondern will und kann nur die pragmatische Geschichte des Bewusstseins sein. Die Deduktion der Vorstellung hat also die Aufgabe, die Entwicklung des theoretischen Ich oder der Intelligenz zu verfolgen. Dieser Aufgabe ist das Kapitel „Deduktion der Vorstellung“ in der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ und die kleine Schrift: „Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen“ gewidmet.

In Kürze wollen wir den Gang und das Resultat der Deduktion der Vorstellung mitteilen, da wir sie in unserem dritten Teile zur Beleuchtung des Verhältnisses zwischen der Ethik und der Psychologie der Wissenschaftslehre brauchen werden.

Der Ausgangspunkt der Reflexion für die Deduktion der Vorstellung ist das von dem Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre abgeleitete Faktum der Einbildungskraft, welche wir als eine unabhängige auf die Objekte sich beziehende Thätigkeit des Ich bezeichnet haben. Auf diese unabhängige, ins Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich geschieht ein Anstoss, von dem das Ich auf dieser Stufe seiner Entwicklung nichts weiss. Der Anstoss stellt sich dem Ich als eine von aussen kommende Thätigkeit dar und das Ich fühlt sich in seiner Thätigkeit als von aussen angestossen. Wo zwei Thätigkeiten zusammenstossen, muss etwas in den zusammenstossenden Thätigkeiten verändert werden; die Thätigkeit des Ich wird angestossen, sie darf aber nicht vernichtet werden, da nach dem ersten Grundsatz das Ich der Quell aller Thätigkeit ist; es bleibt also keine andere Möglichkeit übrig, als dass die von der Thätigkeit des Anstosses angestossene Thätigkeit des Ich reflektiert wird, d. h. nach ihnen getrieben wird, und so bekommt die ins Unendliche

hinausgehende Thätigkeit des Ich als eine von aussen angestossene Thätigkeit gerade die umgekehrte Richtung. Der Anschaulichkeit halber denken wir uns die ins Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich als eine gerade Linie, die von *A* über *B*, *C* usw. hinausführt. Die Thätigkeit des Ich, als eine gerade Linie gedacht, könnte überall einen Anstoss erhalten. Sie könnte ebenso in einem Punkt, der zwischen *A* und *C* liegt, angestossen werden, als auch in einem Punkt, der über *C* hinausliegt; sie könnte aber auch gerade in dem Punkt *C* angestossen werden. Von den beiden ersten Möglichkeiten abstrahieren wir und nehmen an, dass der Anstoss gerade in *C* geschieht. Dieser Anstoss erscheint dem Ich auf seiner niedrigsten Stufe als eine von aussen kommende und von ihm ganz unabhängige Thätigkeit, die es als die Thätigkeit des Nicht-Ich auffasst. Die vom Ich unabhängige Thätigkeit des Nicht-Ich stösst auf die ins Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich im *C*; das Resultat dieses Anstosses ist, dass die Thätigkeit des Nicht-Ich die Thätigkeit des Ich aufzuheben suchen wird; dieselbe darf aber nicht aufgehoben werden, da alle Thätigkeit vom Ich kommt; die Thätigkeit des Ich wird also nur reflektiert. Die in das Ich reflektierte Thätigkeit kann aber dort nicht ins Gleichgewicht kommen, sie wird von der ursprünglichen Thätigkeit des Ich wiederum zurückgetrieben, ändert die Richtung der reflektierten Thätigkeit und treibt sie wiederum ins Unendliche hinaus. So bekommen wir auf der geraden Linie *ABC*, zwischen den Punkten *A* und *C* zwei entgegengesetzte Richtungen der Thätigkeit des Ich, in welcher sich die von *C* nach *A* gerichtete als ein Leiden, und die von *A* nach *C* als eine blossе Thätigkeit ansehen lässt; die beiden auf das Ich bezogenen Thätigkeiten stellen aber einen und denselben Zustand derselben dar. Hier haben wir einen Zustand, in welchem zwei entgegengesetzte Richtungen vereinigt werden, und zwar einen Zustand des Leidens, der nur durch eine Thätigkeit und einen Zustand der Thätigkeit, der nur durch Leiden möglich ist. Die Thätigkeit des Ich, welche diese beiden entgegengesetzten Richtungen vereinigt, indem sie das Ich einen Zustand fühlen lässt, ist die Einbildungskraft. Der vom Ich zu fühlende Zustand, ist als leidender Zustand das Gegenteil von Thätigkeit und wird durch die Einbildungskraft mit seinem Gegenteil vereinigt. Die Folge dieser Vereinigung für das Ich ist, dass das Ich sich als leidend fühlt, aber so, dass es als leidend sich nicht setzt, sondern findet. Es findet einen Zustand in sich vor, und zwar findet es diesen leidenden Zustand in sich vor, es findet sich als leidend, es findet etwas in sich, es empfindet. Auf dieser Stufe seiner Entwicklung findet sich das Ich als Empfindung.

Soll das Ich ein Ich sein, so muss es sich auch als das, was es ist, oder als das, als was es sich findet, auch selbst setzen, indem es auf das, was es ist, oder auf das, als was es sich findet,

reflektiert. Das Ich findet sich als begrenzt, als eingeschränkt; es muss also auf seine Grenze oder auf das in sich Gefundene (in sich Empfundene) reflektieren. Die Reflexion ist eine freie Handlung des Geistes; indem sie aber vollzogen wird, wird sie bestimmt, d. h. das Ich reflektiert frei, sobald es aber über seinen Zustand reflektiert, muss es Etwas als Grenze setzen, als das seine Thätigkeit Begrenzende. Die freie Reflexion des Ich auf die Empfindung ist eine Thätigkeit des Ich, die dadurch bestimmt wird, dass das Ich notwendig sich ein Begrenzendes entgegensetzt, d. h. das Nicht-Ich. Auf der Stufe der Reflexion kann es nicht wiederum auf die Reflexion reflektieren; es reflektiert bewusstlos und daher erscheint ihm das Begrenzende, das Nicht-Ich, als das Objekt, welches ausser ihm vorhanden ist. Das Ich reflektiert auf das Nicht-Ich und in dieser Thätigkeit der Reflexion vergisst sich das Ich als im Objekte. Indem also das Ich auf die Empfindung als Begrenzung seiner eigenen Thätigkeit reflektiert, ist es seiner eigenen Thätigkeit nicht bewusst, es versenkt sich in die Grenze seiner Thätigkeit, in das Nicht-Ich, als in sein Objekt; der Zustand des Versenktseins des Ich ist die Anschauung.

Im Zustande der Anschauung ist das Ich kraft seiner Spontaneität frei und zugleich infolge seiner bewusstlosen Reflexion auf das Nicht-Ich gebunden. Das Wesen des Ich verlangt, dass das Ich die Anschauung in sich selbst setzt, was nur durch Reflexion möglich ist. Es ist also eine Reflexion nötig, die Freiheit und Notwendigkeit vereinigt. Die Freiheit ist gesetzt, sobald die Spontaneität des Ich die Reflexion auf die Anschauung treibt, die Notwendigkeit stellt sich heraus, sobald die Reflexion auf die Anschauung geht. Denken wir uns die Reflexion auf die Anschauung im Gange, so wird das Ich in der Reflexion auf die Anschauung eine Thätigkeit ausüben, deren Produkt ein Bild ist. Die Thätigkeit ist aber nicht die Folge der Spontaneität des Ich allein, sondern auch der Reflexion auf die Anschauung; daher wird auch das Bild als Produkt der Reflexion nicht durch eine schöpferische, sondern durch eine nachbildende Thätigkeit produziert. Das Bild ist durch die Reflexion des Ich insofern mit Freiheit, aber auch durch die Reflexion auf die Anschauung, insofern mit Notwendigkeit produziert. Ein Bild, welches mittelst Freiheit und Notwendigkeit produziert wird, ist ein Nachbild, dessen Vorbild das Ich als Objekt sich entgegensetzt. Die Uebereinstimmung des als Vorbild im Nicht-Ich dem Ich entgegengesetzten Objektes mit dem durch die freie Thätigkeit des Ich und dessen begrenzende Reflexion auf die Anschauung entworfenen Bilde, ist das wirkliche Ding; daher erscheint das wirkliche Ding dem Ich als Produkt der Wirksamkeit des Nicht-Ich. Die Realität des wirklichen Dinges wird auf die Realität der Anschauung zurückgeführt, und die Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Dinge ist nur dadurch möglich, dass das Ich

seine bewusstlose Thätigkeit in der Reflexion auf die Anschauung nachbildet; das Ich reproduziert in der Reflexion auf die Anschauung alles, was es ohne Bewusstsein auf der Stufe der Anschauung produziert. In der reproduktiven Thätigkeit begriffen, befindet sich das Ich auf der Stufe der Einbildung.

Die Anschauungsformen von Raum und Zeit werden als Bedingungen des Zusammentreffens des Ich und Nicht-Ich deduziert und damit ihre Apriorität und Idealität wie bei Kant bewiesen, nur mit dem Unterschiede, dass Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft von dem Reflexionspunkte ausgeht, auf welchem diese Anschauungsformen, sowie das Mannigfaltige der Anschauung in dem Ich und für das Ich als gegeben vorhanden sind, während die Wissenschaftslehre sie aus dem Wesen des Ich deduziert, worin auch das Eigentümliche der Wissenschaftslehre gegenüber der Kritik der reinen Vernunft besteht.

Bisher haben wir das Ich als Empfindung, Anschauung und Einbildung in ihrer doppelten Funktion als produktive und reproduktive Thätigkeit kennen gelernt, damit ist aber die Entwicklung des Ich noch nicht abgeschlossen. Das Ich soll, sowahr es ein Ich sein soll, auch auf seine reproduktive Einbildung reflektieren können; diese, im Wesen des Ich begründete und vom Ich geforderte Reflexion kann keinen anderen Zweck haben, als das durch die reproduktive Einbildung entworfene Bild weiter zu begrenzen, denn jede Reflexion ist Begrenzung. Das Bild ist das Produkt der reproduktiven Thätigkeit; das Bild muss begrenzt werden, mithin muss das Produkt begrenzt oder fixiert werden. Das Fixieren des Produkts ist nur durch ein Festhalten des Produktes von Seiten des Ich möglich. Das Ich bewirkt also, dass das Produkt der Einbildung feststeht, es bringt es zum Stehen. Das Vermögen des Ich, die Produkte der Einbildung festhalten zu können, um sie zu fixieren oder zu begrenzen, ist der Verstand. Das fixierte Bild im Verstande ist die Vorstellung des Dinges oder des gedachten Objektes. Die Reflexion auf die Einbildung und deren Produkt ist der Verstand.

Im Wesen des Ich liegt es, dass es auch auf die Thätigkeit des Ich reflektieren kann. Das durch die Verstandesthätigkeit Erzeugte sind die Vorstellungen; über die Verstandesthätigkeit reflektieren heisst soviel, wie über deren Produkte, die Vorstellungen, als gesetzt oder nicht gesetzt im Ich reflektieren. Die Thätigkeit des Ich, die sich zu den Verstandesobjekten als gesetzt oder nicht gesetzt verhält, d. h. zu den Vorstellungen als reflektierend oder abstrahierend von ihnen, ist die Urteilskraft.

Da die Reflexion eine freie Handlung des Ich ist, so folgt daraus, dass die Reflexion der Urteilskraft auch eine freie Handlung ist und dieses wird dadurch bestätigt, dass die Urteilskraft die Merkmale der Verstandesobjekte trennt oder verbindet, mit anderen Worten, dass die Urteilskraft von den Verstandesobjekten abstrahieren kann.

Soll das Ich ein Ich sein, so muss es auch auf die Urteilkraft reflektieren können. Auf die Urteilkraft reflektieren heisst aber soviel, wie von allen möglichen Objekten derselben abstrahieren können. Die Reflexion auf die Urteilkraft ist also ein Vermögen der absoluten Abstraktion. Dieses Vermögen des Ich, vermöge dessen das Ich in der reinen und unbedingten Thätigkeit seines ursprünglichen Wesens sich bewusst wird, ist die Vernunft; das Bewusstsein derselben ist das reine Selbstbewusstsein.

Ist das Ich auf dieser Stufe seiner Entwicklung angelangt, so kann es sich völlig frei von allen möglichen Objekten setzen, d. h. es erkennt, dass es durch nichts anderes bestimmt werden kann, als durch sich selbst, dass es nur mit sich selbst in Wechselwirkung steht, dass also, wenn es durch ein Objekt bestimmt wird, es sich selbst bestimmt, oder dass es sich selbst, als bestimmt durch das Nicht-Ich, setzt. Mit anderen Worten, das Ich erhebt den Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre ins Bewusstsein. Auf dieser Stufe seiner Entwicklung schliesst das theoretische Ich seine Entwicklung ab und weil es das mit dem Bewusstsein thut, dass es es ist, das es thut, ist es nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch.

So haben wir durch den Anstoss, dessen Deduktion ausserhalb der theoretischen Wissenschaftslehre liegt, die Entwicklung des theoretischen Ich verfolgt. Das Ich ist eine unabhängige, ins Unendliche hinausgehende Thätigkeit, die sich durch den Anstoss reflektiert, begrenzt findet (Empfindung); die Reflexion auf die Empfindung bringt das Ich in den Zustand der Anschauung; die Reflexion auf die Anschauung erhebt das Ich in den Zustand der Einbildung; die Reflexion auf die Einbildung und deren Produkte ist der Verstand mit den Vorstellungen; die Reflexion auf den Verstand und dessen Objekte ist die Urteilkraft und die Reflexion auf die Urteilkraft ist das absolute Abstraktionsvermögen, die reine Subjektivität, das reine Selbstbewusstsein, die Vernunft.

Die Aufgabe der theoretischen Wissenschaftslehre ist gelöst. Die bisherige Darlegung hat uns gezeigt, wie das theoretische Ich oder die Intelligenz als vorstellendes Wesen, unter die Bedingung des postulierten Anstosses gesetzt, vom Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre zu der Einsicht desselben gelangt. Das Ich erkennt, dass es sich selbst als bestimmt durch das Nicht-Ich setzt; es erkennt sich als ein unabhängiges Ich, das nur mit sich selbst in Wechselwirkung steht und nur durch sich selbst bestimmt wird. Da nun das Ich diese Einsicht mit dem Bewusstsein seines Thuns gewinnt, so ist es nicht nur ein theoretisches, sondern auch ein praktisches Ich.

Der zum Bewusstsein erhobene Grundsatz des theoretischen Wissens führt demnach auf den Grundsatz des praktischen Teils

der Wissenschaftslehre, der im dritten Grundsatz der allgemeinen Wissenschaftslehre enthalten ist und so lautet:

„Das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich“, denn hat das Ich einmal erkannt, dass es sich selbst als bestimmt durch das Nicht-Ich setzt, so kann es sich zum Nicht-Ich nicht anders als bestimmend verhalten.

So eröffnet sich denn für das Ich das Gebiet des praktischen Verhaltens oder des praktischen Teils der Wissenschaftslehre, das Gebiet, welches uns interessiert und auf welchem wir uns zu bewegen haben.

Die Wissenschaftslehre ging darauf aus, das Prinzip der Einheit durchzuführen; wenn sie das will, so muss auch der praktische Teil der Wissenschaftslehre in irgendwelchem Zusammenhange mit den Resultaten der allgemeinen Wissenschaftslehre stehen. Der Zusammenhang kann aber innerhalb der Wissenschaftslehre nichts anderes sein, als Deduktion. Es muss also der Grundsatz der praktischen Wissenschaftslehre abgeleitet werden, das geschah schon im dritten Grundsatz derselben.

Der dritte Grundsatz der allgemeinen Wissenschaftslehre lautete:

„Das Ich und das Nicht-Ich bestimmen sich gegenseitig.“ Damit ist die Möglichkeit einer Wechselbestimmung notwendig postuliert und diese fand ihren Ausdruck in den Sätzen: „Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich“ und „Das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich“. Der erste Satz wurde als Grundsatz alles theoretischen Wissens aufgestellt und als solcher erkannt. Der zweite Satz wurde problematisch als der Grundsatz der praktischen Wissenschaftslehre hingestellt und weil nicht entschieden war, ob dem Nicht-Ich eine Realität zugeschrieben werden sollte oder nicht, so konnten wir von ihm auch keinen Gebrauch machen. Der Zweifel ist nun durch die Erörterung des Grundsatzes des theoretischen Wissens aufgehoben, denn die ganze Entwicklung des theoretischen Ich hat uns gezeigt, dass es dem Nicht-Ich eine Realität zuschreiben soll, wenn es als vorstellendes Wesen Vorstellungen haben soll. Das Nicht-Ich hat also Realität für das Ich; wenn das aber der Fall ist, so ist es auch möglich, dass das Ich sich als bestimmend (einschränkend, begrenzend) die gesetzte Realität im Nicht-Ich setzen könne. Der Satz also: „Das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich“, kann der Gegenstand einer Untersuchung werden, und zwar kann er in derselben Weise erörtert werden, wie die bisherige Untersuchung den Satz des theoretischen Wissens erörtert hat. In diesem Satze sind ebenso Gegensätze enthalten, wie in dem des theoretischen Wissens; wir könnten dieselben aufsuchen, sie synthetisch vereinigen, die durch diese Synthesis entstandenen Begriffe, wenn sie etwa wieder entgegengesetzt sein sollten, abermals synthetisch vereinigen usw. und wir könnten nach einer einfachen und gründlichen Methode den Satz sicher

völlig erschöpfen. Dem gegenüber ist aber der Umstand zu betonen, dass in diesem Satze eine Haupt-Antithese enthalten ist, die den ganzen Widerstreit zwischen dem Ich als Intelligenz, und insofern beschränkten, und zwischen dem Ich als schlechthin gesetzten, mithin unbeschränkten Wesen, umfasst, der uns nötigt, zwischen dem theoretischen Ich und dem absoluten Ich ein praktisches Ich als Vereinigungsglied einzuschieben. Derselbe Umstand ist es auch, der uns berechtigt, eine kürzere, darum aber nicht weniger erschöpfende Art der Erörterung aufzustellen. Die nächste Aufgabe besteht also darin, diese Haupt-Antithese klar zu legen.

Ueerblicken wir das theoretische Ich in seiner Entwicklung! Die Erkenntnis des Ich, dass es sich als bestimmt durch das Nicht-Ich setzt, konnte das Ich erst auf der Stufe der Vernunft kraft seines absoluten Abstraktionsvermögens gewinnen; dieses absolute Abstraktionsvermögen aber war bedingt durch die Urteilskraft, die ihrerseits durch den Verstand, letzterer durch die Einbildung, diese durch die Anschauung und die Anschauung durch die Empfindung bedingt waren. Daraus sieht man deutlich, dass die Erkenntnis des Grundsatzes des theoretischen Wissens und damit die Möglichkeit eines theoretischen Teils der Wissenschaftslehre schliesslich von der Möglichkeit einer Empfindung abhängig ist. Die Empfindung selbst ist aber ihrerseits nur unter der Bedingung eines auf die ins Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich zu geschehenden Anstosses möglich. Die Möglichkeit eines Abstraktionsvermögens also und damit auch die Möglichkeit des ganzen theoretischen Teils der Wissenschaftslehre beruht auf der Möglichkeit eines Anstosses. Anders ausgedrückt: Die Intelligenz ist nur unter der Voraussetzung dieses Anstosses möglich. Lassen wir die ins Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich einem Anstoss begegnen, so wird das Ich sich notwendig in seiner Thätigkeit begrenzt finden, es wird Empfindung in sich finden, die durch die Reflexion, welche das Wesen des Ich als Intelligenz ausmacht, auf die Erkenntnis des Grundsatzes des theoretischen Wissens führen würde. Woher aber der Anstoss? Auf diese Frage konnte uns die theoretische Wissenschaftslehre keine Auskunft geben und doch ist letztere notwendig, denn alles, was ist, ist für das Ich; der Anstoss muss sein, er muss also auch für das Ich und durch das Ich gesetzt werden. Daraus folgt, dass die Wirklichkeit eines Anstosses nur unter der Bedingung einer Möglichkeit der Deduktion desselben aus dem Wesen des Ich stehen kann. Die Aufgabe ist also klar: der Anstoss, der die Voraussetzung der Intelligenz ist, muss aus dem Wesen des Ich deduziert werden.

Der Anstoss als von aussen kommend stellt sich dem Ich als ein Nicht-Ich dar; das Ich setzt sich einem Nicht-Ich entgegen und schreibt den Anstoss der Wirksamkeit des Nicht-Ich auf sich selbst zu. Dieses Ich, welches den Anstoss der Wirk-

samkeit des Nicht-Ich zuschreibt, ist und kann nichts anderes sein, als das theoretische Ich oder die Intelligenz. Das Ich überhaupt ist aber Ich; es ist schlechterdings ein und ebendasselbe Ich kraft seines Gesetzseins durch sich selbst; es ist die Thätigkeit und die Realität schlechthin. Hier stellt sich demnach ein Widerspruch im Ich heraus, und so wird die Möglichkeit der Deduktion des Anstosses auf die Möglichkeit der Lösung dieses Widerspruches zurückgeführt. Der aufzulösende Widerspruch ist folgender:

„Das Ich als Intelligenz ist abhängig von einem unbestimmten und bis jetzt unbestimmbaren Nicht-Ich und nur durch und vermittelt eines solchen Nicht-Ich, dem der postulierte Anstoss beizumessen ist, ist dasselbe Intelligenz.“

„Das Ich soll aber allen seinen Bestimmungen nach schlechthin durch sich selbst gesetzt und demnach völlig unabhängig von irgend einem möglichen Nicht-Ich sein.“

Mithin ist das absolute Ich und das intelligente Ich (wenn es erlaubt ist, sich so auszudrücken, als ob sie zwei Ich ausmachten, da sie doch nur eins sein sollen) nicht ein und ebendasselbe, sondern sie sind einander entgegengesetzt, was der absoluten Identität des Ich widerspricht. Soll also der Anstoss deduziert werden können, so muss der aufgezeigte Widerspruch aufzuheben sein. Heben des Widerspruches aber heisst nicht die Entgegengesetzten aufheben, denn so gewiss das Ich ein Ich sein soll, so gewiss sind auch die Entgegengesetzten zu vereinigen. Die Intelligenz des Ich überhaupt, welche den Widerspruch verursacht, kann nicht aufgehoben werden, ohne dass das Ich abermals in einen neuen Widerspruch mit sich selbst gerät, denn wenn einmal das Ich und ein Nicht-Ich demselben entgegengesetzt ist, so ist auch ein Vorstellungsvermögen mit allen seinen Bestimmungen gesetzt. Aus einem anderen Grunde ist es auch nicht möglich, das intelligente Ich aufzuheben. Ist nämlich einmal der Anstoss geschehen, so bestimmt sich das intelligente Ich nach seinen eigenen Gesetzen. Die Aufhebung des intelligenten Ich wäre also die Aufhebung der eigenen Gesetze des Ich. Das intelligente Ich darf, mit anderen Worten, nicht aufgehoben werden. Ebenso darf auch nicht das absolute Ich aufgehoben werden, denn damit wäre alle Realität für das Ich aufgehoben. Wie ist dann der Widerspruch zu lösen?

Der Widerspruch kann gelöst werden, wenn nicht die Intelligenz selbst, sondern nur die Bedingung, welche dies Ich als Intelligenz von einem anderen abhängig macht, aufgehoben wird. Die Bedingung ist der Anstoss, der dem Nicht-Ich beizumessen ist. Also wird der Widerspruch gelöst, wenn die Abhängigkeit des Ich als Intelligenz von dem Nicht-Ich aufgehoben werden könnte. Dieses ist aber nur unter der Bedingung denkbar, dass „das Ich, jenes bis jetzt unbekannte Nicht-Ich, durch welches das Ich zur Intelligenz wird, durch sich selbst bestimmte“. Auf diese

Weise würde das vorzustellende Nicht-Ich unmittelbar vom Ich und das intelligente Ich als vorstellendes Wesen mittelbar und zwar vermittelt jener Bestimmung durch das absolute Ich bestimmt. Der Widerspruch wäre gehoben und wir hätten wenigstens die zweite Hälfte des als Grundsatz des praktischen Teils der Wissenschaftslehre aufgestellten Satzes: „Das Ich bestimmt das Nicht-Ich“ (das Ich ist das Bestimmende und das Nicht-Ich das Bestimmt-Werdende), vorläufig erwiesen.

Sehen wir aber zu, ob dies möglich ist.

Bei der Erörterung des intelligenten Ich haben wir gesehen, dass die Möglichkeit desselben auf der Möglichkeit eines Verhältnisses zu dem Nicht-Ich beruhte; das Ich als Intelligenz stand also mit dem Nicht-Ich in einem Verhältnis, welches kein anderes sein konnte als das Kausalverhältnis, denn es war als ein vom Nicht-Ich Bewirktes zu betrachten, und insofern war das Nicht-Ich die Ursache des Ich als Intelligenz. Dieses Kausalverhältnis zwischen dem Ich als Intelligenz und dem Nicht-Ich war nur möglich durch die Einführung der Begriffe der Quantität und des Gesetzes der gegenseitigen Teilbarkeit, Einschränkung und Wechselbestimmung. Ein gewisses Quantum von der ins Unendliche hinausgehenden Thätigkeit des Ich sollte durch ein im Nicht-Ich gesetztes Quantum von Thätigkeit aufgehoben werden. Insofern wäre das Ich leidend und das Nicht-Ich thätig. Das Ich, als durch sich selbst gesetzt, konnte aber nicht leidend sein, da das absolute Ich keines Leidens fähig ist, sondern absolute Thätigkeit, und zwar nichts als Thätigkeit sein soll; daher musste angenommen werden, dass auch jenes postulierte Nicht-Ich bestimmt, also leidend sei und die diesem Leiden entgegengesetzte Thätigkeit musste in das ihm Entgegengesetzte, in das Ich und zwar nicht in das intelligente, weil dieses selbst durch jenes Nicht-Ich bestimmt ist, sondern in das absolute Ich gesetzt werden.

Soll also die Aufgabe der praktischen Wissenschaftslehre gelöst werden, was auf der Möglichkeit der Deduktion des Anstosses beruhte und dieses letztere auf der Möglichkeit der Lösung des aufgezeigten Widerspruchs zwischen dem Ich als Intelligenz und dem absoluten Ich, so muss sich zeigen lassen, wie das absolute Ich Ursache des Nicht-Ich sein kann. Ist das Ich die Ursache des Nicht-Ich, so ist es auch mittelbar die Ursache des intelligenten Ich, was gleichbedeutend ist mit der Aufhebung der Abhängigkeit des intelligenten Ich vom Nicht-Ich; damit wird der aufgezeigte Widerspruch und demnach auch die Aufgabe der praktischen Wissenschaftslehre gelöst.

Die Frage ist also die: Wie kann das Ich die Ursache des Nicht-Ich sein? Das Ich kann die Ursache des Nicht-Ich sein. Da das Wesen des Ich in der ins Unendliche hinausgehenden Thätigkeit besteht, also in der absoluten Thätigkeit, so lässt sich die Thätigkeit des Ich, die das Nicht-Ich bestimmen soll, welches

seinerseits das intelligente Ich bestimmt und in ihm Vorstellungen überhaupt bewirkt, als eine bestimmte Thätigkeit der absoluten Thätigkeit des Ich auffassen. Auf diese Weise wäre das Ich gar nicht von einem Nicht-Ich, sondern von sich selbst abhängig und das Nicht-Ich selbst wäre etwas vom Ich Bewirktes. Das absolute Setzen des Ich durch sich selbst erlaubt uns also, dieses Ich als Ursache des Nicht-Ich aufzufassen.

Dasselbe absolute Setzen des Ich selbst durch sich selbst verhindert uns aber, dasselbe Ich als Ursache des Nicht-Ich aufzufassen. Denn sollte das Ich die Ursache des Nicht-Ich sein, so müsste das Ich das Nicht-Ich setzen können; um das Nicht-Ich aber setzen zu können, müsste das Ich sich selbst setzen. Das Ich kann also das Nicht-Ich nicht setzen, ohne sich selbst einzuschränken, denn das Nicht-Ich ist dem Ich völlig entgegengesetzt; was das Nicht-Ich ist, ist das Ich nicht; insofern also das Nicht-Ich gesetzt ist (ihm das Prädikat des Gesetzseins zukommt) ist das Ich nicht gesetzt. Würde demnach das Nicht-Ich ohne alle Quantität als unbeschränkt und unendlich gesetzt, so wäre das Ich gar nicht gesetzt, seine Realität wäre völlig vernichtet, was dem ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre widerspricht.

Sollte aber trotzdem das Ich die Ursache des Nicht-Ich sein, wie es das Wesen des Ich verlangt, so müsste wenigstens die in das Nicht-Ich gesetzte Quantität von Realität als entgegengesetzt in das Ich und durch das Ich eingeschränkt oder die Ausdrücke: „Ein Nicht-Ich setzen“ und „Das Ich einschränken“ als völlig ein und dasselbe bedeutend gesetzt werden können.

Die Argumentation also über die Möglichkeit, das Ich als die Ursache des Nicht-Ich aufzustellen, enthält Gründe gegen die Annahme einer solchen Möglichkeit, trotzdem diese Möglichkeit im Wesen des Ich als Notwendigkeit begründet ist. Gleichzeitig aber bot uns dieselbe Argumentation Anhaltspunkte, die man zur Vereinigung vielleicht verwerten konnte. Vereinigen wir die Anhaltspunkte, so bekommen wir den Satz:

Das Ich kann die Ursache des Nicht-Ich sein, wenn die Thätigkeit des Nicht-Ich als eine bestimmte Thätigkeit der absoluten Thätigkeit des Ich sich auffassen liesse, und wenn das in das Nicht-Ich gesetzte Quantum von Realität als entgegengesetzt in das Ich durch das Ich eingeschränkt würde.

Fassen wir das zusammen, so bekommen wir den Satz: Das Ich kann die Ursache des Nicht-Ich sein, wenn das Ich als absolute Thätigkeit noch eine andere, ihr entgegengesetzte Thätigkeit als Einschränkung derselben haben kann, denn das Ich setzt etwas sich entgegen, heisst so viel, wie das Ich setzt sich ein Nicht-Ich entgegen oder das Ich schränkt sich ein.

Die nähere Betrachtung dieser beiden Arten von Thätigkeiten wird uns vielleicht zeigen, wie der Widerspruch und damit auch die Aufgabe zu lösen ist. Das Ich soll die Ursache des Nicht-

Ich sein, d. h. es soll ein Kausalverhältnis zwischen dem Ich, als absolutem Wesen und dem Nicht-Ich, als der Ursache des intelligenten Ich hergestellt werden. Das war die Forderung. Wir haben gesehen, dass die Forderung einen Widerspruch enthält, und da sie, als im Wesen des Ich begründet, unbedingt gilt, so musste auch der Widerspruch gehoben werden, insofern der Forderung entsprochen werden sollte. Soll also der Forderung entsprochen werden, so müssen die oben deduzierten zwei Arten von Thätigkeiten den Schlüssel für die Lösung des Widerspruches enthalten. Soll, anders ausgedrückt, das geforderte Kausalverhältnis hergestellt werden, so muss das Ich die beiden oben genannten Thätigkeiten haben, d. h. das Ich muss die zwei entgegengesetzten Thätigkeiten in sich fassen und, weil alles was ist für das Ich ist, auch der Grund beider sein, um Ursache des Nicht-Ich sein zu können. Daher lässt sich die jetzt zu beantwortende Frage auch so fassen:

Wie kann das Ich die Einheit entgegengesetzter Thätigkeiten sein, da ja das Wesen des Ich darin besteht, dass es mit sich selbst identisch ist?

Insofern das Ich absolut ist, ist es unendlich und unbeschränkt. Alles, was ist, setzt es, und was es nicht setzt, ist nicht (für das Ich und ausser demselben ist nichts). Alles aber was es setzt, setzt es als Ich und das Ich setzt es als alles, was es setzt. Mithin fasst in dieser Rücksicht das Ich in sich alle, d. h. eine unendliche, unbeschränkte Realität, und da Realität = Thätigkeit ist, so ist seine Thätigkeit als absolutes Ich eine unendliche und unbeschränkte Thätigkeit.

Insofern das Ich sich etwas entgegensetzt, setzt es sich das Nicht-Ich entgegen, es setzt sich beschränkt, es setzt sich Schranken und sich selbst in diese Schranken. Es verteilt die Totalität des gesetzten Seins überhaupt an das Ich und an das Nicht-Ich und setzt demnach sich insofern notwendig als endlich. Da Gesetzsein = Realität = Thätigkeit ist, so ist auch seine Thätigkeit eine endliche und beschränkte Thätigkeit.

Die betrachteten Arten von Thätigkeiten zeigen einen neuen Widerspruch im Ich an, der, als im Ich selbst begründet, gehoben werden muss, d. h. die entgegengesetzten Sätze müssen vereinigt werden, wenn das Ich nicht aufhören soll ein Ich zu sein. Die zu vereinigenden und völlig entgegengesetzten Sätze, denen als Sätzen der Wissenschaftslehre Handlungen des menschlichen Geistes entsprechen, sind folgende:

„Das Ich setzt sich schlechthin als unendlich und unbeschränkt“ und „das Ich setzt sich als endlich und beschränkt.“ Sie widersprechen sich gegenseitig. Alle Widersprüche werden vereinigt durch nähere Bestimmung der widersprechenden Sätze; so auch hier! Wäre das Ich in einem und demselben Sinne unendlich und endlich, beschränkt und unbeschränkt, so wäre freilich alle Mühe vergebens, das endliche und unendliche Ich zu

vereinigen. Vielleicht sind sie aber in einem Dritten gleich, was die Vereinigung möglich macht. Daher fragen wir jetzt: „In welchem Sinne ist das Ich unendlich und unbeschränkt und in welchem ist es endlich und beschränkt“.

Insofern das Ich sich als unendlich setzt, geht seine Thätigkeit auf das Ich selbst und auf nichts anderes, als das Ich. Seine ganze Thätigkeit geht auf das Ich und diese Thätigkeit ist der Grund und der Umfang alles Seins. Unendlich ist demnach das Ich, insofern seine Thätigkeit in sich selbst zurückgeht und insofern ist denn auch seine Thätigkeit unendlich, weil das Produkt derselben, das Ich, unendlich ist. Die reine Thätigkeit des Ich allein und das reine Ich allein ist unendlich. Die reine Thätigkeit ist diejenige Thätigkeit, welche gar kein Objekt hat, sondern in sich selbst zurückgeht. Der Massstab der Unendlichkeit des Ich ist also seine reine Thätigkeit, die als solche kein Objekt zu ihrem Gegenstande haben kann. Das Ich ist demnach insofern unendlich, als seine Thätigkeit sich auf kein Objekt bezieht, sondern in sich selbst zurückgeht.

In welchem Sinne ist aber das Ich endlich?

Insofern das Ich Schranken und nach dem obigen sich selbst in diese Schranken setzt, geht seine Thätigkeit (des Setzens) nicht unmittelbar auf sich selbst, sondern auf ein entgegengesetztes Nicht-Ich. Seine Thätigkeit ist demnach nicht mehr reine, sondern objektive Thätigkeit, da sie sich ein Objekt, einen Gegenstand setzt. Das Setzen eines Objekts ist auch eine Thätigkeit, aber eine solche Thätigkeit, die etwas der Thätigkeit entgegengesetztes, einen Gegen- oder Widerstand voraussetzt. Hätte sie keinen Gegen- oder Widerstand, so wäre sie reine Thätigkeit und ginge in sich selbst zurück. Im Begriffe der objektiven Thätigkeit liegt es also, dass ihr widerstanden wird, und dass sie mithin beschränkt ist. Endlich ist demnach das Ich insofern seine Thätigkeit objektiv und beschränkt ist.

Wir haben gesehen, in welchem Sinne das Ich unendlich und unbeschränkt, und in welchem es endlich und beschränkt ist oder sein kann. Das geforderte Kausalverhältnis verlangt die Vereinigung der reinen und der objektiven Thätigkeit des Ich, da sie eine und dieselbe Thätigkeit und zwar eines und desselben Subjekts sein sollen. Oder, es wird gefordert, dass die Handlung des Ich, durch welche es sich selbst setzt (dieselbe Handlung, die im ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre aufgestellt wurde) zu der, vermittelt welcher es ein Nicht-Ich setzt (dieselbe Handlung, die im zweiten Grundsatz der Wissenschaftslehre aufgestellt wurde) sich verhält wie Ursache zum Bewirkten, was eben das Kausalitätsverhältnis ausdrückt. Daher lautet die jetzt zu beantwortende Frage: Wie können reine und objektive Thätigkeit des Ich im Ich eine und dieselbe sein?

Das Ich muss also, wenn es nicht aufhören soll ein Ich zu sein, eine Thätigkeit haben, die zugleich unendlich und endlich,

unbeschränkt und beschränkt, reine und objektive Thätigkeit sein soll. Sollte sich eine solche Thätigkeit aufzeigen lassen, so ist der Widerspruch gelöst und damit auch die Vereinigung des intelligenten Ich mit dem absoluten Ich vollzogen.

Das Ich ist endlich, weil es sich einen Gegenstand, ein Nicht-Ich setzt oder weil es begrenzt sein soll; aber es ist in dieser Endlichkeit unendlich, weil die Grenze ins Unendliche hinausgesetzt werden kann. Es ist also seiner Endlichkeit nach unendlich. Ebenso könnte der Beweis geführt werden, dass es seiner Unendlichkeit nach endlich ist. Anders ausgedrückt: die reine Thätigkeit des Ich ist unendlich, weil sie unbegrenzt, die objektive Thätigkeit hingegen ist endlich, weil sie begrenzt, beschränkt sein soll. Weil nun das Setzen eines Gegenstandes oder eines Objekts notwendig ist, so muss sich beides vereinigen lassen. Die Vereinigung aber kann nur folgendermassen vollzogen werden:

Diese beiden Arten von Thätigkeit sind nicht gleich und können nicht als gleich gesetzt werden. Trotz ihrer Verschiedenheit und gemäss der im Wesen des Ich begründeten Forderung sollen sie als gleich gesetzt werden. Da sie aber wirklich und tatsächlich nicht gleich sind, so entsteht unwillkürlich die Frage nach dem Grunde der geforderten Gleichung, d. h. die Frage, welche von beiden Thätigkeiten sich nach der anderen zu richten habe, die aber durch folgende Ueberlegung sehr leicht zu beantworten ist. So wie nämlich das Ich gesetzt ist, ist alle Realität gesetzt, im Ich soll alles gesetzt sein; das Ich soll schlechthin unabhängig, alles aber soll von ihm abhängig sein. Es wird also die Uebereinstimmung der objektiven mit der reinen Thätigkeit oder, auf das Ich selbst bezogen, die Uebereinstimmung des Objekts mit dem Ich gefordert. Das absolute Ich ist es, welches um seines absoluten Willens die Uebereinstimmung fordert. Diese Forderung ist weiter nichts als der „kategorische Imperativ“ Kant's. „Wird es irgendwo klar“, sagt Fichte, „dass Kant seinem kritischen Verfahren, nur stillschweigend, gerade die Prämissen zum Grunde legte, welche die Wissenschaftslehre aufstellt, so ist es hier. Wie hätte er jemals auf einen kategorischen Imperativ als absolutes Postulat der Uebereinstimmung mit dem reinen Ich kommen können, ohne der Voraussetzung eines absoluten Seins des Ich, durch welches alles gesetzt wäre und inwiefern es nicht ist, wenigstens sein sollte Nur weil und inwiefern das Ich selbst absolut ist, hat es das Recht absolut zu postulieren; und dieses Recht erstreckt sich denn auch nicht weiter, als auf ein Postulat dieses seines absoluten Seins, aus welchem denn freilich noch manches andere sich dürfte deduzieren lassen.“ So sind denn die beiden Thätigkeiten vereinigt, oder wenigstens die Möglichkeit einer Vereinigung aus dem Wesen des Ich deduziert. Das absolute Ich in seiner reinen Thätigkeit bezieht sich schlechthin auf das Nicht-Ich, denn es soll mit ihm vollkommen über-

einstimmen. Es kann aber mit ihm nicht vollkommen übereinstimmen, insofern es auch nur der Form nach (insofern es überhaupt etwas ausser dem Ich) ein Nicht-Ich sein soll; mithin ist jene auf dasselbe bezogene Thätigkeit des Ich gar kein Bestimmen zur wirklichen Gleichung, sondern es ist blos eine Tendenz, ein Streben zur Bestimmung.

Der Begriff des Strebens also bietet den Vereinigungspunkt zwischen der reinen und der objektiven Thätigkeit des Ich. Die reine in sich selbst zurückgehende Thätigkeit des Ich vereinigt mit der objektiven Thätigkeit, ist nichts anderes und kann nichts anderes sein als ein Streben, und zwar ein unendliches Streben.

So ist denn auch der Gegensatz zwischen dem endlichen und unendlichen Ich zwar nicht vollkommen aufgehoben, aber ins Unendliche hinaus versetzt. Die Unendlichkeit selbst ist nicht der Zustand, sondern das Ziel des Ich; es strebt ins Unendliche, und seine Thätigkeit ist ein unendliches Streben oder strebt unendlich zu sein. Das absolute Ich macht das Streben notwendig, dieses Streben ist aber die Ursache des Gegenstandes, des Nicht-Ich, welches seinerseits die Ursache des Ich als Intelligenz ist und dem der Anstoss beizumessen war; das absolute Ich macht mithin den Anstoss notwendig. Der Anstoss also und damit auch die Intelligenz wird durch das absolute Ich bestimmt. Das absolute Ich ist demnach die Bedingung der Möglichkeit eines intelligenten Ich.

Hiermit haben wir das absolute Ich mit dem theoretischen Ich vereinigt, indem wir die reine, unendliche und unbeschränkte Thätigkeit einerseits, und die objektive, beschränkte und endliche Thätigkeit andererseits, als eine und dieselbe Thätigkeit, als ein unendliches Streben hingestellt haben. Zu dieser geforderten Vereinigung verhilft uns insbesondere die Idee der Unendlichkeit. Was nämlich auf ein Objekt geht, ist endlich und was endlich ist, geht auf ein Objekt. Das Wesen des Ich verlangte die Vereinigung des Endlichen und Unendlichen, was ein Widerspruch ist. Wollten wir nun den Widerspruch dadurch heben, dass wir das Objekt überhaupt wegfallen lassen, so könnte es nur in einer vollendeten Unendlichkeit wegfallen, da ja das Ich das Objekt seines Strebens zur Unendlichkeit ausdehnen kann. Wenn aber dasselbe Objekt in einem bestimmten Moment zur Unendlichkeit ausgedehnt wäre, so wäre es gar kein Objekt mehr und die Idee der Unendlichkeit wäre realisiert, was aber selbst ein Widerspruch ist. „Dennoch schwebt die Idee einer solchen zu vollendenden Unendlichkeit uns vor und ist im Innersten unseres Wesens enthalten. Wir sollen, laut der Anforderung derselben an uns, den Widerspruch lösen, ob wir seine Lösung gleich nicht als möglich denken können, und voraussehen, dass wir sie in keinem Momente unseres in alle Ewigkeiten hinaus verlängerten Daseins werden als möglich denken können. Aber eben dies ist das Gepräge unserer Bestimmung für die Ewig-

keit.“ Die Idee der Unendlichkeit also oder unsere Bestimmung für die Ewigkeit ist das Wesen des Ich, und so ist das Wesen des Ich bestimmt, insoweit es bestimmt werden kann und die Widersprüche in demselben sind gelöst, insoweit sie gelöst werden können. Das Ich ist unendlich, aber bloß seinem Streben nach, es strebt nur unendlich zu sein oder viel richtiger, unendlich zu werden. Im Begriffe des Strebens aber liegt schon die Endlichkeit, denn dasjenige, dem nicht widerstrebt wird, ist kein Streben. Wäre das Ich mehr als strebend, hätte es eine unendliche Kausalität, so wäre es kein Ich, es setzte sich nicht selbst und wäre demnach Nichts. Hätte es dieses unendliche Streben nicht, so könnte es abermals nicht sich selbst setzen, denn es könnte sich nichts entgegensetzen; es wäre demnach auch kein Ich und mithin Nichts.

Das unendliche Streben ist es, welches die Vereinigung zwischen dem absoluten und dem intelligenten Ich ermöglicht und weil auf diesem unendlichen Streben das praktische Ich beruht, können wir auch sagen, das praktische Ich ist es, welches die Vereinigung zwischen dem absoluten und dem intelligenten Ich ermöglicht. Daher werden auch die Fragen nach der näheren Beschaffenheit des praktischen Ich und dessen Deduktion aus dem Wesen des Ich auf die Fragen nach der näheren Beschaffenheit des unendlichen Strebens und dessen Deduktion aus dem Wesen des Ich zurückgeführt.

Die nächste zu lösende Aufgabe würde also die sein, das unendliche Streben selbst aus dem Wesen des Ich abzuleiten oder, was dasselbe heisst, dasselbe als Bedingung des Selbstbewusstseins nachzuweisen.

Die bisherige Erörterung über das Wesen des Ich hat uns gezeigt, dass es ein Streben des Ich giebt, das bloß insofern ein Streben ist, als ihm widerstanden wird und als es keine Kausalität haben kann; also ein Streben, das, inwiefern es dieses ist, auch mit durch ein Nicht-Ich bedingt wird. Was das Streben fordert, ist der Widerstand oder Gegenstand, das Nicht-Ich, denn kein Streben ohne etwas, welchem widerstanden oder gegenstanden wird. Das Streben ist also nur unter der Bedingung möglich, dass das Ich Etwas findet, dem es widersteht, oder, was dasselbe heisst, dass das Ich etwas von sich Verschiedenes, Heterogenes, von sich Unterschiedenes und zwar in sich findet. Das Ich wäre demnach der Punkt, wo Fremdartiges, ihm Heterogenes angetroffen wird.

Das Streben ist aber eine Thätigkeit und der Widerstand, den das Streben fordert, etwas der Thätigkeit Entgegengesetztes; das Streben fordert also etwas der Thätigkeit Entgegengesetztes. Da aber alles was ist, für das Ich und durch das Ich gesetzt ist, so muss auch das der Thätigkeit entgegengesetzte Etwas eine Thätigkeit sein und zwar eine Thätigkeit, die der Thätigkeit des Strebens entgegengesetzt ist. Insofern wäre die Thätigkeit,

die dem Widerstande entspricht, trotz ihrer Entgegengesetztheit der Thätigkeit des Strebens gegenüber, etwas dem Ich Gleichartiges, denn sie muss, als Thätigkeit überhaupt, dem Ich zugeschrieben werden können.

Unterdess ist ein neuer Widerspruch entstanden, der, als ein im Wesen des Ich, als eines mit sich selbst identischen Wesens, begründeter Widerspruch, gehoben werden muss. Der Widerspruch besteht darin, dass das Ich die Einheit von Gleichartigem und Fremdartigem, von Thätigkeit und von der Thätigkeit Entgegengesetztem sein soll. Der Widerspruch kann gehoben werden durch das Setzen des Fremdartigen als eines Gleichartigen und der der Thätigkeit des Strebens entgegengesetzten Thätigkeit als einer Art Thätigkeit, die sich von der Thätigkeit des Strebens nicht der Art, sondern nur der Richtung nach unterscheidet. Fassen wir beides zusammen. Der Widerspruch wird gehoben, wenn sich zeigen liesse, dass das im Ich als Fremdartiges Angetrossene sich nur auf die Richtung der Thätigkeit bezieht. Die Verschiedenheit in dem Ich also, die das Streben fordert, soll nur eine Verschiedenheit oder ein Gegensatz in den Richtungen seiner Thätigkeit sein können.

Wenn die Thätigkeit des Ich in das Unendliche hinausgeht, in einem gewissen Punkte aber angestossen, doch dadurch nicht vernichtet, sondern nur in sich selbst zurückgetrieben wird, so ist und bleibt die Thätigkeit des Ich, inwiefern sie das ist, immer Thätigkeit des Ich; nur dass sie zurückgetrieben wird, ist dem Ich fremdartig und zuwider. Die Thätigkeiten des Ich, als nur in der Richtung verschieden, könnten keine anderen sein, als eine nach innen und eine nach aussen gehende Thätigkeit. Das Ich setzt sich schlechthin und insofern ist seine Thätigkeit in sich selbst zurückgehend. Die Richtung derselben ist centripetal. Das Ich kann aber nicht in sich selbst zurückgehen, wenn es nicht aus sich selbst herausgeht, denn der Begriff der Richtung ist ein Wechselbegriff. Die centripetale Richtung ist also nur dadurch möglich, dass es eine entgegengesetzte Richtung, eine centrifugale giebt. Die centripetale Richtung der Thätigkeit des Ich beruht also auf der stillschweigenden Voraussetzung einer centrifugalen Richtung der Thätigkeit des Ich.

Soll das Ich nicht aufhören ein Ich zu sein, so muss im Ich der Grund für die beiden Thätigkeiten liegen, und dies wird sofort einleuchtend, wenn wir uns das Wesen des Ich vergegenwärtigen.

Das Ich soll nämlich nicht nur sich selbst setzen für irgend eine Intelligenz ausser ihm, sondern es soll sich für sich selbst setzen; es soll sich setzen als durch sich selbst gesetzt. Es soll demnach, so gewiss es ein Ich ist, das Prinzip des Lebens und des Bewusstseins in sich selbst haben. Das Ich muss also, so gewiss es ein Ich ist, unbedingt und ohne allen Grund das Prinzip in sich haben, über sich selbst zu reflektieren; und so haben wir das Ich

ursprünglich in zweierlei Hinsicht zu betrachten: einmal, inwiefern es reflektierend ist, und insofern ist die Richtung seiner Thätigkeit centripetal; zweitens, inwiefern es dasjenige ist, worauf reflektiert wird, und insofern ist die Richtung seiner Thätigkeit centrifugal und zwar centrifugal in die Unendlichkeit hinaus. Demnach sind sowohl die centripetale als die centrifugale Richtung der Thätigkeit beide auf die gleiche Art im Wesen des Ich begründet; sie sind beide eins und dasselbe und sind bloß insofern unterschieden, inwiefern über sie, als unterschiedene reflektiert wird. Anders ausgedrückt, die Reflexion ist es, welche ein und dieselbe Thätigkeit des Ich einmal als eine in sich selbst zurückgehende und das andere mal als eine ins Unendliche hinausgehende erscheinen lässt. Auf die unendliche Thätigkeit des Ich geschieht ein Anstoss, durch diesen Anstoss darf sie aber nicht aufgehoben werden, sondern es veranlasst das Ich bloß, über die durch den Anstoss als gegeben gefundene Schranke hinauszugehen oder ins Unendliche hinaus zu streben. Der Grund des zu deduzierenden Strebens liegt demnach in der Reflexion, welche ihrerseits als zum Wesen des Ich gehörend notwendig in seiner unendlichen Thätigkeit begründet ist, denn es genügt für das Ich nicht, dass es die unendliche Thätigkeit setzt, sondern es muss sie auch als durch sich selbst gesetzt setzen können, was erst die Reflexion möglich macht. „Dieselbe notwendige Reflexion des Ich auf sich selbst ist auch der Grund alles Herausgehens aus sich selbst und die Forderung, dass es die Unendlichkeit ausfülle, der Grund des Strebens nach Kausalität überhaupt und beide sind lediglich in dem absoluten Sein des Ich begründet.“

Und so ist denn das Streben als die Grundform des praktischen Ich aus dem Wesen des Ich, aus seinem Gesetze der Reflexion abgeleitet und damit auch die Vereinigung zwischen dem intelligenten, praktischen und absoluten Ich hergestellt. Das absolute Ich ist die Idee der Unendlichkeit; die Forderung, das Ich soll alle Realität in sich fassen und die Unendlichkeit ausfüllen, ergeht an das praktische Ich von Seiten des absoluten Ich, welches als Idee dem praktischen zu Grunde liegt und das Streben des praktischen Ich nach Kausalität begründet. Das praktische Ich kann also seinerseits kein Streben nach Kausalität äussern, ohne einen Widerstand oder eine Schranke, denn der Begriff des Strebens fordert einen Widerstand, eine Schranke, die ihrerseits den Grund der Möglichkeit eines intelligenten Ich ausmacht. Also ohne absolutes Ich kein praktisches, kein theoretisches Ich. Ebenso kann der Beweis geführt werden: Ohne ein theoretisches Ich kein praktisches Ich, kein absolutes Ich.

Das absolute Ich als Idee ist nicht der Zustand, der wirkliche Zustand des Ich, sondern die Aufgabe, das Ziel des Ich. Das Streben des praktischen Ich durch die Intelligenz erzeugt die Reihe dessen, was noch nicht da ist, sondern was sein soll, die Reihe des Idealen; das theoretische hingegen, welches sich auf der

Möglichkeit eines Anstosses gründet, erzeugt die Reihe dessen, was ist, die Reihe des Wirklichen.

Das Verhältnis zwischen dem theoretischen und praktischen Ich gestaltet sich in der Form des Mittels zum Zwecke: um praktisch sein zu können, muss das Ich theoretisch sein. Um auf die Unendlichkeit reflektieren zu können oder um das absolute Ich zum Ziele oder zu seiner Idee setzen zu können, muss das Ich auf den Anstoss, auf die Schranke reflektieren können.

Mit anderen Worten, was das Verhältnis zwischen theoretischer und praktischer Philosophie anbetrifft, so lehrt Fichte das gerade Gegenteil von dem, was der griechischen Anschauung den Charakter des Intellektualismus verleiht.

Gerade hier bietet sich die beste Gelegenheit, die verrufene Wissenschaftslehre in „ihren wahren Gesichtspunkt zu stellen und die eigentliche Lehre derselben völlig klar zu machen“. Dafür hat Fichte selbst gesorgt.

Die Hauptaufgabe der Wissenschaftslehre war, das menschliche Wissen zu begründen. Das menschliche Wissen hat sie aber auf die Handlungen des menschlichen Geistes zurückgeführt und da sie Einheit herstellen wollte, so fragt sie nach dem System der notwendigen Handlungen des Geistes. Darauf antwortet sie, dass das System unserer Erkenntnis oder das System der notwendigen Handlungen des menschlichen Geistes nicht Dingen an sich, ausser der Intelligenz und dem Bewusstsein, sondern nur der Intelligenz, dem Bewusstsein allein ihr Dasein verdankt. Das Ausstreichen der Dinge an sich aus dem Kanon des kantischen Kritizismus giebt ihr den Charakter des Idealismus und zwar des vollständigen, kritischen Idealismus.

Die Wissenschaftslehre stellt aber die Intelligenz selbst nicht als etwas Primäres, sondern als etwas der Deduktion noch Bedürftiges auf. Deshalb fragt sie nach dem Erklärungsgrunde der Intelligenz selbst. Für die Wissenschaftslehre ist nämlich der letzte Grund aller Wirklichkeit für das Ich eine ursprüngliche Wechselwirkung zwischen dem Ich und irgend einem Etwas ausser demselben, von welchem sich weiter nichts sagen lässt, als dass es dem Ich völlig entgegengesetzt sein muss. In dieser Wechselwirkung wird in das Ich nichts gebracht, nichts Fremdartiges hineingetragen; alles was sich je in ihm in die Unendlichkeit hinaus entwickelt, entwickelt sich lediglich aus ihm selbst nach seinen eigenen Gesetzen; das Ich wird durch jenes Entgegengesetzte bloß in Bewegung gesetzt, um zu handeln, und ohne ein solches erstes Bewegendes ausser ihm würde es nie gehandelt, und da seine Existenz bloß im Handeln besteht, auch nicht existiert haben. Jenem Bewegenden kommt aber auch nichts weiter zu, als dass es ein Bewegendes ist; eine entgegengesetzte Kraft, die als solche auch nur gefühlt, von endlichen Wesen aber nicht erkannt wird. Das Ich ist demnach seinem Dasein nach abhängig, aber es ist schlechthin unabhängig in

den Bestimmungen dieses seines Daseins. In ihm ist kraft seines absoluten Seins ein für die Unendlichkeit gültiges Gesetz dieser Bestimmungen, d. h. ein Mittelvermögen, sein empirisches Dasein nach jenem Gesetze zu bestimmen. Anders ausgedrückt: der Punkt, auf welchem wir uns selbst finden, wenn wir zuerst jenes Mittelvermögens der Freiheit mächtig werden, hängt nicht von uns ab, die Reihe aber, die wir von diesem Punkt aus in alle Ewigkeit beschreiben werden, hängt, in ihrer ganzen Ausdehnung gedacht, völlig von uns ab. Deshalb beantwortet die Wissenschaftslehre die Frage nach dem Grunde der Intelligenz realistisch, d. h. trotzdem sie in dem Ich das Prinzip alles Lebens und Bewusstseins erblickt und die Intelligenz als Idealgrund aller Erkenntnis hinstellt, so sieht sie sich genötigt, wenn sie das empirische Leben selbst erklären will, einen Anstoss auf das Ich durch das Nicht-Ich anzunehmen und dieses Nicht-Ich als Realgrund der Intelligenz hinzustellen. Das Nicht-Ich als die Ursache des Anstosses könnte nichts anderes sein, als etwas ausserhalb der Intelligenz und von ihr nicht zu Erklärendes. Insofern sie nun zur Begründung der Intelligenz ein Nicht-Ich annimmt, kann sie nichts anderes sein, als Realismus.

Indem die Wissenschaftslehre das Nicht-Ich als Realgrund der Intelligenz annimmt, könnte man meinen, dass der Realismus derselben in eine Transzendenz überführen würde. Dem gegenüber ist hervorzuheben, dass ihr Realismus in seinen innersten Tiefen transzendental bleibt. Denn sie erklärt allerdings alles Bewusstsein aus einem von allem Bewusstsein unabhängigen Vorhandenen, aber sie vergisst nicht, dass sie auch in dieser Erklärung sich nach ihren eigenen Gesetzen richtet, und so wie sie hierauf reflektiert, wird jenes Unabhängige abermals ein Produkt ihrer eigenen Denkart, mithin etwas vom Ich Abhängiges, insofern es für das Ich da sein soll, wenn es auch nicht da ist. Die Wissenschaftslehre erkennt also den Idealgrund des Nicht-Ich im Ich (nicht im theoretischen Ich) selbst. Darum ist sie Realismus und Idealismus zugleich, Real-Idealismus oder Ideal-Realismus; es kommt nur darauf an, ob das Nicht-Ich mittelst der Kategorie der Idealität oder der Realität betrachtet wird. Der Idealgrund des Nicht-Ich kann nicht das theoretische Ich sein, denn es ist ja sein Produkt; der Grund des Nicht-Ich kann nichts anderes sein, als das ins Unendliche strebende Ich oder das praktische Ich. Das Nicht-Ich selbst wird also innerhalb der Wissenschaftslehre durch das praktische Ich erklärt; darum wird sie auch praktischer oder ethischer Idealismus genannt, zum Unterschiede von dem naturphilosophischen Schellings und dem logischen Hegels.

Endlich fragt die Wissenschaftslehre nach dem Grunde des praktischen Ich, nach dem, was das Ich in die Thätigkeit des unendlichen Strebens setzt. Und darauf erwidert sie, wie wir bei der Deduktion des Strebens gesehen haben, dass dem prak-

tischen Ich oder dem unendlichen Streben die Idee der Unendlichkeit oder des absoluten Ich zu Grunde liege, und nur insofern dies ist, kann die Forderung an das Ich ergehen, auf die Unendlichkeit, als auf sein Ziel und seine Aufgabe, zu reflektieren. Das praktische Ich wird also durch das absolute Ich begründet und erklärt und insofern ist die Wissenschaftslehre absoluter Idealismus.

Sehen wir nun zu, wie die Wissenschaftslehre missverstanden werden kann:

Die Wissenschaftslehre ist, wie aus dem Obigen klar und deutlich hervorgeht, eine Wissenschaft, die einen Zirkel aufzeigt, den sie auch zugiebt, den aber zu durchbrechen sie mit aller Entschiedenheit für unmöglich erklärt. „Dieses“, sagt Fichte, „dass der endliche Geist notwendig etwas Absolutes ausser sich setzen muss (ein Ding an sich) und dennoch von der anderen Seite anerkennen muss, dass dasselbe nur für ihn da sei (ein notwendiges Noumenon sei), ist derjenige Zirkel, den er in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herausgehen kann.“ Es giebt zwei Richtungen, nach denen die Wissenschaftslehre missverstanden werden kann.

Dasjenige philosophische System, welches auf diesen Zirkel keine Rücksicht nimmt, oder für welches die Frage nach demselben nicht existiert, bezeichnet Fichte als den transzendenten, dogmatischen Idealismus. Ein solches System fasst die Idee des absoluten Ich auch als Idee, aber als eine Idee des Ich in ihm selbst, ein solches System verwechselt die Idee des absoluten Ich als Aufgabe und Ziel mit dem Ich als Zustand in der Thätigkeit, die auf die Idee als Idee gerichtet ist. Die Reflexion verwechselt also die Unendlichkeit mit der Endlichkeit und führt einen entschlossenen Denker zu der Behauptung, dass es keine Realität ausser uns giebt. So verstanden ist die Wissenschaftslehre missverstanden, widerspricht sie dem gesunden Menschenverstande und wird des Transzendentismus beschuldigt, was gar nicht zutrifft, denn dieselbe bleibt in ihren innersten Tiefen transzendente Wissenschaft.

Die Wissenschaftslehre wird auch missverstanden, wenn die folgende Möglichkeit sich als Wirklichkeit herausstellt. Einem philosophischen Systeme kann nämlich die Ueberzeugung zu Grunde liegen, dass der oben hervorgehobene Zirkel existiert, gleichzeitig aber auch in ihm die Behauptung liegen, dass man aus demselben heraustreten kann. Ein solches System bezeichnet Fichte als den transzendenten, dogmatischen Realismus. In einem solchen philosophischen Systeme richtet sich die Reflexion auf den Gegenstand, der der Idee der Unendlichkeit entspricht als auf ein vom Ich Unabhängiges, ein Nicht-Ich; gerade so wie der Kantianismus der Kantianer behauptet, und dann beschuldigt man die Wissenschaftslehre des Transzendentismus, während sie

doch im Sinne des Kantianismus Kant's nichts anderes als eine transzendente Wissenschaft sein kann.

Der wahre Standpunkt der Wissenschaftslehre wird klar, wenn der Zirkel als vorhanden anerkannt, die Möglichkeit ihn zu durchbrechen bestritten, die Möglichkeit aber ihn in die Unendlichkeit hinaus zu erweitern als eine im Wesen des menschlichen Geistes begründete Notwendigkeit postuliert wird. Dann wird sich auch die Reflexion nicht entweder nur auf die Idee der Unendlichkeit oder auf den Gegenstand derselben, sondern auf beide zugleich richten; sie wird den beiden entgegengesetzten Bestimmungen der Idee mitten inne schweben vermittelt der schaffenden Einbildungskraft.

Die Einbildungskraft, als das Grundvermögen des theoretischen Ich, ist die Bedingung alles Lebens und Bewusstseins und ist ganz gewiss allen Menschen zu teil geworden, denn ohne sie hätten sie nicht eine einzige Vorstellung. Nicht alle Menschen aber haben die Einbildungskraft in ihrer freien Gewalt, um durch sie zweckmässig zu erschaffen oder, wenn auch in einer glücklichen Minute das verlangte Bild, wie ein Blitzstrahl vor ihre Seele sich stellte, dasselbe fest zu halten, es zu untersuchen und es sich zu jedem beliebigen Gebrauche unauslöschlich einzuprägen. Daher auch die Erklärung Fichte's, dass die Wissenschaftslehre lediglich durch die Einbildungskraft mitgeteilt und verstanden, d. h. hervorgebracht werden könne. „Von diesem Vermögen hängt es ab, ob man mit oder ohne Geist philosophiere“

Die wahre Wissenschaftslehre charakterisiert sich auch als die Wissenschaft, die den ganzen Menschen erschöpfen soll; sie lässt sich daher nur mit der Totalität seines ganzen Vermögens auffassen. Sie kann nicht allgemein geltende Philosophie werden, solange in so vielen Menschen die Bildung einer Gemütskraft zum Vorteil der andern, die Einbildungskraft zum Vorteil des Verstandes, der Verstand zum Vorteil der Einbildungskraft, oder wohl beide zum Vorteil des Gedächtnisses getötet wird.

Zum Schluss der Erörterung über die Hauptsynthese zwischen dem intelligenten, praktischen und absoluten Ich sei noch auf das Verhältnis zwischen dem praktischen und theoretischen Ich in Hinsicht ihrer Grundvermögen hingewiesen. Im theoretischen Teil der Wissenschaftslehre haben wir gesehen, dass das Grundvermögen des theoretischen Ich die Einbildungskraft sei; die bisherige Erörterung des praktischen Ich hat uns gezeigt, dass das unendliche Streben das Grundvermögen des praktischen Ich ausmacht, denn der ganze praktische Teil der Wissenschaftslehre liesse sich ja als eine Deduktion des Strebens aus dem Wesen des Ich auffassen; nun entsteht die Frage, wie die Einbildungskraft und das Streben sich zueinander verhalten.

Der Begriff des Strebens setzt immer einen Gegenstand, einen Widerstand voraus; der Gegen- oder Widerstand für uns aber war nur durch die Einbildung möglich; also kein Streben

ohne die Einbildungskraft. Die Einbildungskraft ist es, die uns die Vorstellung des Zieles des Strebens schafft und das thut sie nur, insofern sie kraft des Strebens über jeden Gegenstand, über jede Schranke hinausgehen kann. Ohne Streben also auch keine Einbildungskraft.

Ueerblicken wir das bisherige und fassen wir es zusammen. Die Wissenschaftslehre hatte in ihrem theoretischen Teile das Wissen zu erklären, indem sie darauf ausging, die Bedingungen klar zu machen, unter welchen ein Wissen stattfinden kann; daher können wir auch sagen, die theoretische Wissenschaftslehre hätte eine reine erkenntnistheoretische Frage zu untersuchen, nämlich die Frage nach den Bedingungen des Erkennens. Indem sie dies that, verriet sie ihren erkenntnistheoretischen Charakter im Gegensatze zu allem Dogmatismus, als eine Philosophie, die keine Metaphysik als Wissenschaft vor den Dingen an sich leiden kann. Dieses ganze Geschäft der Erkenntnistheorie der Wissenschaftslehre ist aber rein formaler oder richtiger rein methodologischer Natur, denn, es wurde immer gefragt, wie wird etwas gesetzt, empfunden, gedacht, erkannt usw. Für jede Erkenntnistheorie entsteht aber unwillkürlich die Frage nach dem Was der Dinge, nach dem, was gesetzt, empfunden, angeschaut, gedacht, erkannt usw. wird und damit ist auch das Recht einer Metaphysik im Wesen der Sache selbst begründet. So auch für die Erkenntnistheorie der Wissenschaftslehre. Die Wissenschaftslehre wollte das Erkennen nicht als Prozess allein, sondern auch das Erkannte als Substrat dieses Prozesses begründen, nicht nur das Wie, sondern auch das Was einer Prüfung unterziehen. Und diese Fragen verweist sie auf den praktischen Teil derselben. Daher erklärt Fichte, wenn eine Metaphysik von der Wissenschaftslehre gefordert werden sollte, so könne sie nur auf ihren praktischen Teil hinweisen. Nur die praktische Wissenschaftslehre redet von einer ursprünglichen Realität und wenn die Wissenschaftslehre gefragt werden sollte, wie denn die Dinge an sich beschaffen sein sollten, so könne sie darauf nicht anders antworten, als dass sie eben so beschaffen seien, wie wir sie machen sollen. Diese Antwort wird manchen stutzig machen, denn die Möglichkeit einer solchen Frage scheint ja auf der Wirklichkeit eines Dinges an sich zu beruhen, was die Wissenschaftslehre bestreitet. Indes vergisst die Wissenschaftslehre nicht, dass wir alles, was wir denken, nach den Gesetzen unseres Geistes denken, dass wir demnach nie aus uns herauskommen, nie von der Existenz eines Objektes ohne Subjekt reden können. Infolgedessen wird auch die Metaphysik der Wissenschaftslehre sich notwendigerweise von jeder anderen Metaphysik unterscheiden, und nach dem obigen können wir von vornherein versichert sein, dass die Eigentümlichkeiten der Metaphysik der Wissenschaftslehre in ihrem praktischen Teile zu suchen sein werden. Die Eigentümlichkeiten werden in der Form der Unterschiede hervortreten

und dieses, in der Sprache der Wissenschaftslehre gesprochen, wird sich durch die Bestimmung der Sache selbst zeigen. Daher kann unsere Aufgabe jetzt keine andere sein, als zu sehen, wie sich das bisher Deduzierte weiter bestimmen lässt und zwar so, dass wir von dem Grundvermögen des praktischen Ich ausgehen, wie das der Fall war bei der Deduktion der Entwicklungsstufen des theoretischen Ich. Es muss sich auch zeigen lassen, dass, wie das intelligente Ich das System aller notwendigen Vorstellungen war, so auch das praktische Ich das System von Trieben ist, und dass die Bestimmung der letzteren mit deren Ableitung von dem Grundvermögen des praktischen Ich zusammenfällt. Also Aufweisen der Eigentümlichkeiten der Metaphysik der Wissenschaftslehre, nähere Bestimmung des praktischen Ich und Ableitung der Triebe aus dem Grundvermögen des praktischen Ich — alles das sind Fragen, die ein und dasselbe bedeuten.

Gehen wir daher an die Ableitung der Triebe aus dem Grundvermögen des praktischen Ich.

Wir waren an dem Punkt angelangt, wo das Ich sich als unendliches Streben setzt, d. h. da, wo das unendliche Streben als Ich selbst gesetzt wird. Der Grundsatz aller Wissenschaftslehre, dass, was das Ich ist, für das Ich ist und was es ist, sich als solches setzen muss, ergiebt auf das deduzierte Streben des Ich angewendet, den Satz, dass das Ich sich als unendliches Streben setzen muss. Das Ich muss sich also als unendliches Streben setzen. Soll mithin das Ich nicht aufhören, ein Ich zu sein, so muss es nicht aufhören, ins Unendliche zu streben und umgekehrt. Was gehört aber zum Streben?

Der Begriff des Strebens setzt einen Wider- oder Gegenstand voraus; ohne Widerstand also kein Streben. Wie gestaltet sich aber das Verhältnis zwischen Streben und Gegenstand? Das Streben soll unendlich sein, d. h. es soll keine Kausalität haben, denn hätte es eine Kausalität, so müsste es den Widerstand aufheben und damit selbst aufhören, ein Streben zu sein. Setzen wir also den Begriff des Strebens als Ursache, die ihrerseits Thätigkeit, Kraft voraussetzt, so würde das Streben den Widerstand verursachen, ihn bestimmen und schliesslich aufheben, was eben nicht geschehen darf, denn ohne Widerstand kein Streben. Der Begriff des Strebens ist mithin nicht als Ursache zu setzen.

Setzen wir umgekehrt den Begriff des Widerstandes als Ursache, die ihrerseits Kraft und Thätigkeit voraussetzt, so würde der Widerstand das Streben verursachen, es bestimmen und schliesslich aufheben, was auch nicht geschehen darf, denn dann wäre das Streben kein unendliches, sondern ein endliches, begrenztes, was dem Begriffe des Strebens widerspricht. Dann müsste das Streben, aber nicht der Widerstand als Ursache gesetzt werden, was ebenso zu Widersprüchen führt.

Das Wesen des Ich verlangt, dass es ein unendliches Streben des Ich gebe, Streben soll also sein, mithin auch gesetzt werden

können. Wie ist dann der Widerspruch zu heben? Der Widerspruch kann nur dadurch gehoben werden, dass angenommen wird, dass Streben und Widerstand sich gegenseitig nicht aufheben, sondern das Gleichgewicht halten. Da aber jeder Widerstand seinerseits auch eine Thätigkeit und Kraft ist, was als Gegenstreben bezeichnet werden kann, und da das Gegenstreben dem Streben des Ich entgegengesetzt ist, mithin nur dem Nicht-Ich zugeschrieben werden kann, so können wir auch sagen: Der Widerspruch wird gelöst, „wenn das Streben des Ich und das Gegenstreben des Nicht-Ich sich nicht gegenseitig aufheben, sondern das Gleichgewicht halten“. Darnach darf weder das Streben des Ich, noch das Gegenstreben des Nicht-Ich als Ursache des anderen gesetzt werden, vielmehr muss die Kraft beider sich das Gleichgewicht halten, wenn das Ich nicht aufhören soll, ein Ich zu sein.

Die weitere Bestimmung des praktischen Ich wird notwendigerweise darin bestehen müssen, das Streben des Ich, das Gegenstreben des Nicht-Ich und das Gleichgewicht zwischen beiden als durch das Ich gesetzt zu setzen. Solche Art der Bestimmung oder des Setzens kann nur durch Reflexion nach den allgemeinen Gesetzen derselben geschehen. Soll daher das Ich die oben deduzierten Streben, Gegenstreben und das Gleichgewicht setzen, so kann dieses nur unter der Bedingung der Reflexion geschehen. Sehen wir nun, wie die Reflexion die Bestimmung mit sich bringt.

Das Streben des Ich wird gesetzt, als solches. Das Streben, wenn es überhaupt gesetzt werden soll, kann nur als etwas gesetzt werden und dieses Etwas kann seinerseits nicht etwas sein, was in Bewegung oder Agilität begriffen ist, sondern nur etwas Fixiertes, Festgesetztes. Das Streben kann also nur als etwas Fixiertes, Festgesetztes gesetzt werden. Es soll aber nicht als etwas überhaupt, sondern als Streben gesetzt werden, d. h. als Kausalität, denn das Streben geht auf Kausalität aus. Diese, als das Streben zu setzende Kausalität, kann aber ihrerseits nicht als auf das Nicht-Ich gehend gesetzt werden, denn sollte dies der Fall sein, so wäre eine reale wirkende Thätigkeit gesetzt und damit das Gegenstreben aufgehoben, was dem zu setzenden Gleichgewicht widerspricht. Anders ausgedrückt: Das Streben soll als solches gesetzt werden; es kann aber nur als etwas Fixiertes, Festgesetztes oder nur als Kausalität, die nicht auf das Nicht-Ich ausgeht, gesetzt werden. Diese beiden Bestimmungen der Möglichkeit des Setzens des Strebens widersprechen sich und weil sie im Wesen des Ich begründet sind, so müssen sie vereinigt werden. Die erste Bestimmung ist dem Ursprunge nach nichts anderes, als die Subjektivität des Zusetzenden, die zweite dagegen ist nichts anderes als eine Kausalität, die zu keiner Aeusserung gelangen darf, also eine Kausalität, die in sich selbst zurückgeht. Dasjenige nun im Ich, was diesen beiden Bestimmungen

entspricht, nennt Fichte den Trieb; durch die Einführung des Begriffs des Triebes wird der Widerspruch gelöst und damit auch die Möglichkeit des Setzens des Strebens als solches deduziert. Im Begriffe des Triebes liegt demnach: 1) dass er in dem inneren Wesen desjenigen begründet ist, dem er beigelegt wird, also hervorgebracht wird durch die Kausalität desselben auf sich selbst, durch sein Gesetzsein, durch sich selbst, 2) dass er eben darum etwas Festgesetztes, Dauerndes sei und 3) dass er auf Kausalität ausser sich ausgehe, aber insofern er nur ein Trieb sein soll, lediglich durch sich selbst, keine habe. Oder, da (2) sich auf (1) zurückführen lässt und auf diese Weise die ersten zwei Bestimmungen mit (1) und (3) vollständig zusammenfallen, so können wir auch sagen: Der Trieb ist blos im Subjekte und geht seiner Natur nach nicht aus dem Umkreise desselben heraus.

Soll aber das Streben als solches gesetzt werden, so kann es nur als Trieb gesetzt werden.

Es soll aber nicht nur das Streben, sondern auch das Gegenstreben als solches gesetzt werden, denn ohne Gegenstreben kein Streben. Das Gegenstreben ist aber nichts anderes, als das Streben des Nicht-Ich. Soll also das Streben des Ich als solches gesetzt werden, so muss auch das Gegenstreben des Nicht-Ich als solches gesetzt werden. Das zu setzende Gegenstreben kann aber nur dadurch gesetzt werden, dass es ausser dem Ich gesetzt werde und zwar wiederum als ein Streben, denn sonst würde das Streben des Ich oder, wie wir es jetzt kennen, der Trieb unterdrückt und könnte nicht gesetzt werden. Soll also das Streben des Ich und das Gegenstreben des Nicht-Ich durch das Ich gesetzt werden können, so muss das Gegenstreben des Nicht-Ich als Grund des Strebens des Ich gesetzt werden, denn das Gegenstreben des Nicht-Ich als Streben des Nicht-Ich geht auch auf eine Kausalität aus, die zu keiner Aeusserung gelangen darf.

Endlich muss noch das Gleichgewicht zwischen Streben und Gegenstreben als solches gesetzt werden. Wie ist das möglich? Das Ich strebt, die Unendlichkeit auszufüllen, zugleich hat es aber auch das Gesetz und die Tendenz, über sich selbst zu reflektieren. Jede Reflexion ist ihrerseits Beschränkung oder Begrenzung der ins Unendliche gehenden Thätigkeit des Ich. Das Ich kann also nicht über sich selbst reflektieren, ohne begrenzt zu sein, und weil ein Streben nur als Trieb gesetzt werden kann, so kann es auf sich selbst nur dann reflektieren, wenn es durch eine Beziehung auf den Trieb begrenzt wird. Die Reflexion ist demnach die Ursache, dass das Ich sich als begrenzt findet, dass es auf einen Widerstand stösst, und dass es seine Grenze fühlt, was sich in ihm als ein Gefühl des Zwanges oder des Nicht-Könnens äussert. Das Gefühl ist der Ausdruck des zu setzenden Gleichgewichts, denn in ihm sind vereinigt das Streben als Thätigkeit, als Trieb, und das Gegenstreben als Beschränkung und Zwang,

die ihrerseits einen Trieb voraussetzen und damit die Möglichkeit des Setzens des Gleichgewichts gewähren. Anders ausgedrückt: Im Gefühle sind das strebende Ich als Trieb und das Gegenstreben des Nicht-Ich oder das begrenzte Ich (durch die Kategorie der Quantität als Vereinigungsglied ermöglicht) innigst vereinigt; daher fühlt sich das Ich als Trieb oder es fühlt sich getrieben. Im Ich ist ein Gefühl vorhanden: das Gefühl der Beschränkung des Triebes. Da alles, was das Ich ist, sich als solches auch setzen muss, so muss auch das Ich einen Grund für diese Beschränkung setzen und da dasjenige, was den Trieb beschränkt, dem Triebe entgegengesetzt sein muss, so kann das Ich den Grund dieser Beschränkung nicht anders, als ausser sich setzen. Ist der Trieb seinem Ursprung nach subjektiv, so setzt das Ich den Grund der Beschränkung durch die Reflexion in das ihm entgegensetzende Nicht-Ich. Da aber die Reflexion im Wesen des Ich begründet ist, als Gesetz seines Gesetzseins, so liegt in letzter Linie auch das entgegensetzende Nicht-Ich schliesslich im Triebe oder im Subjekte. Dabei wird sich der menschliche Geist seines Handelns nicht bewusst und fühlt sich berechtigt, alles, was er durch seine eigene Kraft und nach seinen eigenen Gesetzen produziert, als etwas gleichzusetzen, das er von aussen erhält. Es scheint also, als ob es für den menschlichen Geist gar nichts Objektives geben kann. Dem gegenüber ist zu betonen, dass das wesentliche Merkmal aller endlichen Vernunft eben diese Subjektivität ist und infolgedessen es keine objektive Gültigkeit im Sinne des vermeinten Kritizismus oder des transzendenten Dogmatismus geben kann, als die subjektive, transzendente Objektivität der Wissenschaftslehre im Sinne des echten Kant, wenn er sagt, dass ein Traum, den alle träumen, kein Traum, sondern Wirklichkeit sei. Darum werden auch viele Menschen die deduzierten Handlungen des Ich für willkürlich erklären, weil sie dieselben Handlungen schon längst mit Notwendigkeit und unbewusst vollzogen haben und sich jetzt mit Bewusstsein und Freiheit bestimmen. Sie haben schon längst ein Nicht-Ich gesetzt und wenn die Wissenschaftslehre das Ich in seinen Handlungen verfolgt und zeigen will, wie das Ich ein Nicht-Ich mit seinen Bestimmungen setzt, so liegt der Wissenschaftslehre in letzter Stelle daran, die Ueberzeugung beizubringen, dass das gesetzte Nicht-Ich nichts anderes ist und sein kann als das eigene Produkt des Ich.

So wird also das Streben des Ich, das Gegenstreben des Nicht-Ich und das Gleichgewicht zwischen beiden gesetzt, wenn sie überhaupt gesetzt werden sollen, als durch das Ich gesetzt, und die nächst zu deduzierende Handlung des Ich kann keine andere sein, als die des Setzens des Gefühls (des Ausdrucks des Gleichgewichts) als solches. Es soll demnach das Gefühl als solches gesetzt und bestimmt werden. Das Setzen eines Gefühls als Ausdruck eines Nicht-Könnens ist nichts anderes, als das

Setzen einer Nicht-Befriedigung des Ich. Daher lässt sich die Frage nach der Möglichkeit des Setzens eines Gefühls auf die Frage nach der Möglichkeit des Setzens einer Nicht-Befriedigung zurückführen. Die Nicht-Befriedigung ist ihrerseits aber Ausdruck eines Ausgehens des Ich auf Kausalität, die keine Kausalität ist. Ist also die Möglichkeit eines Ausgehens des Ich auf Kausalität, die keine Kausalität ist, im Wesen des Ich begründet, so ist damit auch die Möglichkeit des Setzens des Gefühls als solches gegeben und begründet. Wir haben dasjenige im Ich kennen gelernt, welches auf Kausalität ausgeht, die keine Kausalität ist — das Streben, welches im Ich nur als Trieb gesetzt werden kann. Im Ich ist ursprünglich ein Streben, die Unendlichkeit auszufüllen, und als ursprüngliche reine Thätigkeit geht dieses Streben auf kein Objekt, d. h. es widerstreitet allem Objekte. Das Ich hat aber in sich auch das Gesetz über sich selbst zu reflektieren, als die Unendlichkeit ausfüllend, was nur unter der Bedingung der Begrenzung stattfinden kann. Die Erfüllung dieses Gesetzes oder die Befriedigung des Reflexionstriebes ist demnach bedingt und hängt vom Objekte ab, welches die Begrenzung des Ich herbeiführt. Der Reflexionstrieb kann also ohne Objekt nicht befriedigt werden und lässt sich daher als ein Trieb nach dem Objekte auffassen. Das Gefühl selbst ist Ausdruck des Nicht-Könnens oder der Nicht-Befriedigung des Reflexionstriebes, denn der Reflexionstrieb wird durch das Setzen des Gefühls als solches, nur der Form der Handlung nach, nicht aber dem Inhalte der Handlung nach befriedigt. Die Nicht-Befriedigung besteht also darin, dass das Ich als die Unendlichkeit ausfüllend gesetzt werden sollte, während es thatsächlich als begrenzt, als Streben in der Form des Triebes gesetzt werden kann. Das Gefühl ist mit anderen Worten der Ausdruck der Vereinigung des Strebens und der Reflexion des Ich, die als solche im Ich gesetzt sind. Das Gesetzsein beider ermöglicht demnach das Setzen des Gefühls als solches, denn dass das Streben in der Form des Triebes und die Reflexion in der Form des Reflexionstriebes oder des Triebes nach Objekten sich gegenseitig bedingen, dass das eine aus dem anderen folgt und dass sie in Wechselwirkung stehen, ist eine schon bewiesene Wahrheit.

Die Möglichkeit des Setzens des Gefühls als solches giebt uns den wirklichen Beweis für die Wahrheit des Satzes, dass es keine Idealität ohne Realität und umgekehrt geben kann, denn durch das Setzen des Gefühls als solches wird am deutlichsten, was unter idealer und realer Thätigkeit zu verstehen ist. Das ursprüngliche Streben des Ich ist als Trieb, als lediglich im Ich selbst begründeter Trieb betrachtet, ideal und real zugleich. Die Richtung geht auf das Ich selbst, es strebt durch eigene Kraft und auf etwas ausser dem Ich, aber es ist da nichts zu unterscheiden. Durch die Reflexion oder die Begrenzung, vermöge welcher nur die Richtung nach aussen aufgehoben wird, nicht

aber die nach innen, wird jene ursprüngliche Kraft gleichsam geteilt und die übrigbleibende, in das Ich selbst zurückgehende ist die ideale Thätigkeit. Die ideale in sich selbst zurückgehende Thätigkeit ist nichts anderes, als die vorstellende Thätigkeit und die Beziehung des ursprünglichen Strebens als Trieb auf sie nichts anderes als der Vorstellungstrieb. Darum ist das Ich als Streben nur als Trieb möglich und dieser Trieb kann nichts anderes sein als der Vorstellungstrieb. Dieser Trieb ist auch die erste und höchste Aeusserung des Triebes und durch ihn wird das Ich erst Intelligenz. Auf die Möglichkeit des Setzens des Gefühls als solches, also mit Rücksicht auf die Intelligenz, gründet sich auch die Subordination der Theorie unter das Praktische und die Abhängigkeit aller theoretischen Gesetze von den praktischen.

Der praktischen Gesetze kann es aber nur eines geben, da das System der Wissenschaftslehre auf die Herstellung der Einheit und des Zusammenhanges in dem ganzen Menschen ausgeht. Nicht also der Trieb soll sich richten nach der Einsicht, der Wille nach dem Verstande, sondern die Einsicht nach dem Triebe, der Verstand nach dem Willen, was den Fatalismus, welcher behauptet, dass unser Handeln und unser Wille von dem Systeme unserer Vorstellungen abhängig sei, vom Grunde aus zerstört und die Möglichkeit der Moral begründet, welche auf der Möglichkeit beruht, dass man pflichtmässig seine Aufmerksamkeit auf etwas richten und von etwas anderem abziehen kann. Daher ist die Bemerkung K. Fischer's sehr treffend, wenn er sagt, dass Niemand nach Fichte den Willen nachdrücklicher behauptet hat als Schopenhauer, dass er es aber vorzieht, die Wissenschaftslehre in den Schatten zu stellen, um nicht selbst im Schatten derselben zu stehen.

Indem das Ich sich als Gefühl setzt, d. h. als Ausdruck eines Zwanges oder Nicht-Könnens, kann es sich seiner Handlung des Setzens nicht bewusst werden; es ist ein Ich nur vom Standpunkte eines Beobachters, nicht aber von dem des Ich selbst betrachtet. Was das Ich zu einem Ich für den Beobachter macht, ist der Trieb als Streben, der als solcher sowohl den leblosen, als auch den lebendigen Körpern zukommt; dasjenige hingegen, was das Ich für das Ich nicht macht, ist das Begrenztsein oder das Gefühl, welches sich als Kraftgefühl äussert. Daher ist das Kraftgefühl das Prinzip alles Lebens (noch nicht des Bewusstseins) und bildet die Grenzscheide zwischen Leben und Nicht-Leben. Der Vorstellungstrieb hingegen, der das Ich zur Intelligenz macht, ist das Prinzip alles Bewusstseins und macht die Grenzscheide zwischen Intelligenz und Nicht-Intelligenz. Beides, das Prinzip des Lebens und das der Intelligenz (des Bewusstseins), vereinigt, giebt die Reflexion des Ich über sich als ein Begrenztes. Da aber das Ich in dieser Reflexion seiner selbst nicht bewusst wird, so ist dasselbe ein blosses Gefühl. Es gehört zu ihm ein bis jetzt sich nicht äusserndes Gefühl der Kraft,

ein Objekt desselben, das sich gleichfalls nicht äussert, ein Gefühl des Zwanges, des Nicht-Könnens, und das ist die Aeusserung des Gefühls, welche deduziert werden sollte.

Die nächste zu lösende Aufgabe wird die sein, das gesetzte Gefühl als solches weiter zu bestimmen und zu begrenzen.

Das Ich fühlt sich begrenzt, d. h. es ist begrenzt für sich selbst und seine Thätigkeit ist für das Ich aufgehoben. Das Aufgehobensein seiner Thätigkeit ist aber im Widerspruche mit dem Charakter des Ich sich, als die Unendlichkeit ausführend, unbeschränkt zu setzen. Soll das Ich ein Ich sein, so muss es imstande sein, die für dasselbe aufgehobene Thätigkeit für sich wiederherzustellen, d. h. es muss sich in die Lage setzen, wenn auch etwa in einer künftigen Reflexion, frei und unbegrenzt setzen zu können. Das Wiederherstellen seiner aufgehobenen Thätigkeit als seiner Thätigkeit kann nur durch die absolute Spontaneität des Ich geschehen und zwar wiederum nur durch eine Reflexion. Die Handlung des Setzens des Gefühls als solches vollzieht das Ich ohne das Bewusstsein, denn es fühlt sich eben begrenzt; das Wesen des Ich verlangt es nun, dass es an die Stelle dieser Handlung eine Handlung setze, die mit Bewusstsein geschieht oder wenigstens das Bewusstsein möglich macht. Kraft seiner absoluten Spontaneität also soll das Ich die Handlung des Setzens mit Bewusstsein vollziehen. Die Handlung des Ich ist aber nichts anderes als Thätigkeit und zwar ideale Thätigkeit. Insofern die Thätigkeit eine Handlung sein soll, muss sie ein Objekt haben, und da sie allen ihren Bedingungen nach von dem Ich abhängen soll, kann die Handlung nichts anderes zum Objekt haben als das, was im Ich vorhanden ist. Im Ich ist aber nichts anderes vorhanden, als das Gefühl des Begrenztseins als Ausdruck des Zwanges oder Nicht-Könnens. Mithin muss die geforderte Handlung notwendig auf das gesetzte Gefühl, als solches gehen. In dem Gefühle sind vereinigt das Fühlende und das Gefühlte; es muss also die geforderte Handlung notwendig auf das Fühlende und das Gefühlte gehen. Darum lässt sich die Frage nach der Möglichkeit des weiteren Bestimmens und Begrenzens des Gefühls auf die Frage nach der Möglichkeit des Setzens des Ich gleichzeitig als Fühlendes und Gefühltes zurückführen.

Das Ich ist dasjenige, was sich selbst bestimmt, demnach kann das Fühlende nur insofern als Ich gesetzt werden, inwiefern es blos durch den Trieb, mithin durch das Ich, mithin durch sich selbst zum Fühlen bestimmt ist. Das Fühlende kann also nur insofern als das Ich gesetzt werden, inwiefern es sich selbst und seine eigene Kraft in sich selbst fühlt. Zum Ich gehört mithin nur der Trieb, insofern er das Gefühl oder die Reflexion als das Fühlende bewirkt. Was ausserhalb der durch die Reflexion gesetzten Grenze liegt, der Trieb nach aussen wird ausgeschlossen und insofern wird die Grenze selbst als das Gefühlte

gefühlt. Das Fühlende kann ferner im Gefühl nur als thätig und das Gefühlte nur als leidend gesetzt werden. Weil nun aber das Fühlende selbst sich als getrieben fühlt, so wird es im Gefühl als leidend gesetzt und insofern wird das Gefühl als thätig gesetzt. Das ist ein Widerspruch, der als solcher gelöst werden muss, und der sich nur auf folgende Weise lösen lässt. Das Fühlende ist thätig in Beziehung auf das Gefühlte und in dieser Hinsicht ist es nur thätig, während das Gefühlte nur durch den Trieb auf das Reflektierende zur Reflexion als thätig gesetzt wird. Anders ausgedrückt: indem das Ich fühlt, reflektiert es nicht auf sein Fühlen, darum erscheint es sich in der Thätigkeit des Fühlens nicht als thätig, sondern bloß als leidend, als gefühlt. Das Gefühlte ist für das fühlende Ich nicht das Ich selbst, sondern das, wodurch es begrenzt wird, das Gegenstreben des Nicht-Ich als Realgrund der idealen Thätigkeit des Vorstellungstriebes, oder die Realität des Dinges. Daher scheint die Realität des Dinges gefühlt zu werden, während doch nur das Ich selbst gefühlt wird. Nur durch die Beziehung des Gefühls auf das Ich also wird Realität für das Ich möglich, sowohl die des Ich als auch die des Nicht-Ich. Dasjenige aber, was lediglich durch die Beziehung eines Gefühls möglich wird, ohne dass das Ich seiner Anschauung desselben sich bewusst wird, noch bewusst werden kann, und das daher gefühlt zu sein scheint, wird nicht erkannt, nicht gewusst, sondern nur geglaubt. Darum erklärt Fichte in Uebereinstimmung mit Jacobi, dass an Realität überhaupt, sowohl an die des Ich als an die des Nicht-Ich, lediglich ein Glaube stattfindet. Die Realität für das Ich entsteht infolgedessen durch eine Thätigkeit desselben, in welcher die Möglichkeit einer Reflexion auf dieselbe als ausgeschlossen zu betrachten ist, d. h. durch eine Thätigkeit, deren sich das Ich nicht bewusst werden kann. Diese Thätigkeit entsteht durch die absolute Spontaneität des Ich und geht auf die Herstellung der durch das gesetzte Gefühl aufgehobenen Thätigkeit des Ich. Diese Thätigkeit ist es auch, die die Grenze zwischen Bewusstsein und Leben bildet. Darum erheben wir uns zur Vernunft nicht durch Naturgesetze und Folgen aus denselben, nicht durch einen Uebergang, sondern allein durch Freiheit, kraft der absoluten Spontaneität und durch einen Sprung aus dem Gebiete des Lebens in das des Bewusstseins.

Nachdem das Gefühl als solches gesetzt, weiter bestimmt und begrenzt worden ist, kann der Fortschritt in der Entwicklung des praktischen Ich nicht anders geschehen, als dadurch, dass der Trieb, der mit dem Gefühl zusammenhängt, als solcher gesetzt und weiter bestimmt wird.

Das Ich soll den Trieb als solchen setzen. Ueberall geschieht das Setzen einer Handlung des Ich, als solche durch Reflexion; so auch hier. Der Trieb wird gesetzt heisst also soviel, wie

das Ich reflektiert über denselben. Das Ich kann aber nur über sich selbst und dasjenige reflektieren, was für dasselbe und in demselben ist, was demselben zugänglich ist. Insofern also der Trieb als solcher gesetzt werden soll, muss er im Ich enthalten sein, sich in ihm dargestellt haben, d. h. subjektiv sein. Dieser Trieb kann aber, wie wir gesehen haben, nichts anderes sein, als der Reflexionstrieb, oder der Trieb nach dem Objekte, oder der Vorstellungstrieb, als ideale Thätigkeit. Der idealen Thätigkeit entspricht die Vorstellung als Objekt, die ihrerseits einen Anstoss, etwas Reales voraussetzt. Soll demnach der Trieb als solcher gesetzt werden, so muss er notwendig als Trieb zur Realität gesetzt werden und das Ich ist demnach durch ihn bestimmt, eine Realität ausser sich hervorzubringen. Das Ich kann dieser Bestimmung aber nicht Genüge thun, denn das Ich ist ein Streben, welches ein Gegenstreben voraussetzt, und das Gegenstreben kann neben dem Streben nur durch das Setzen des Gleichgewichtes bestehen. Das Setzen des Gleichgewichtes ist aber nichts anderes als das Setzen des Ich als Kausalität, die keine Kausalität ist, als ein Streben, welchem keine Wirkung entspricht, als ein Wollen, dem kein Können folgt. Soll also der Trieb als solcher gesetzt werden, so muss er notwendig als beschränkt gesetzt werden, d. h. als Kausalität, die keine Kausalität ist, als Streben, dem keine Wirkung entspricht, als ein Wollen, dem kein Können folgt. Eine solche Thätigkeit des Setzens ist nichts anderes als Gefühl, als Ausdruck eines Zwanges und Nichtkönnens. Die Art der Thätigkeit ist ein Sehnen, welches sich blos durch ein Bedürfnis, durch ein Missbehagen, durch eine Leere offenbart, und das als solches gefühlt wird. So haben wir denn die Möglichkeit des Setzens des Triebes als solchen auf die Möglichkeit des Setzens des Triebes, einmal als Trieb nach Realität und zweitens als Sehnen, zurückgeführt. Soll der Trieb als solcher gesetzt werden, so müssen die beiden Bestimmungen des Setzens, die einander widersprechen, als eins und eben dasselbe gesetzt, indem sie vereinigt werden. Der Trieb nach Realität verlangt, dass das Ich ausser sich wirke und etwas wirklich mache, d. h. Realität produziere. Ausser sich aber kann es nicht wirken, weil es keine Kausalität auf das Nicht-Ich hat. Denn hätte es eine Kausalität, so könnte es die Realität ausser sich hervorbringen, könnte es bestimmend, produzierend sein. Es hat keine Kausalität ausser sich, heisst also soviel wie, es kann nur auf Grund der durch das Gefühl gegebenen Realität bestimmend einwirken, und da die gegebene Realität sich ihm als Stoff darbietet, so kann es den Stoff weder hervorbringen, noch vernichten, sondern ihn nur modifizieren, bestimmen. Der Stoff als Realität ist nichts anderes als Stoffheit und mithin einfach mit verschiedenen Bestimmungen, die ihrerseits nichts sind, als Produkt der idealen Thätigkeit des Ich. Hier bietet sich das Vereinigungsglied der beiden Bestimmungen des Setzens des Triebes als solcher dar und werden sie

vereinigt. Das Sehnen als Gefühl und der Trieb nach Realität oder der Produktionstrieb werden vereinigt in der Form des Bestimmungstriebes.

Der Trieb kann also nur als Bestimmungstrieb gesetzt werden, wenn er überhaupt gesetzt werden soll, denn er kann nicht auf die Hervorbringung oder Vernichtung des Stoffes ausgehen (das Gegenteil wäre der Fall, wenn der Trieb nach Realität, Kausalität ausser sich hätte), sondern nur auf die Modifikationen desselben, auf dessen Bestimmungen (die nichts anderes sind als die Bestimmungen der idealen Thätigkeit des Ich).

Die weitere Aufgabe des Ich wird die sein, den gesetzten Trieb, als Bestimmungstrieb, weiter zu bestimmen und zu begrenzen. Den Bestimmungstrieb weiter bestimmen heisst, seine Handlungsweise bestimmen, und darum wird die Frage nach der Bestimmung des Bestimmungstriebes auf die Frage nach der Bestimmung der Handlungsweise des Bestimmungstriebes zurückgeführt. Die Möglichkeit des Aufwerfens einer solchen Frage, als im Wesen des Ich begründet, weist auf die Notwendigkeit hin, den Bestimmungstrieb nicht anders als begrenzt zu bestimmen, denn sollte, abgesehen von der methodologischen Regel, dass jedes Bestimmen notwendig ein Begrenzen sein muss, der Bestimmungstrieb als unbegrenzt gesetzt werden, so müsste auch seine Handlungsweise als unbegrenzt gesetzt werden, d. h. seine Handlung auf die Realität selbst ohne die Vermittelung des Gefühls ausgehen, was dem gesetzten Gefühl als solches widerspricht; so müsste er auch das wirkliche Ding bestimmen können, was der Bestimmung widerspricht, dass der Trieb nur die Bestimmung des Dinges, nicht aber das Ding selbst bestimmen kann; so müsste er auch Kausalität ausser sich haben, was der Bestimmung widerspricht, dass der Trieb nur dann als Trieb gesetzt werden kann, wenn er als Kausalität gesetzt wird, die keine Kausalität ist. Kurz — der Bestimmungstrieb, als unbegrenzt gesetzt, widerspricht seinem wahren Wesen als Synthese zwischen dem Triebe nach Realität und dem Sehnen als Gefühl. Es bleibt demnach nichts übrig, als den Bestimmungstrieb dahin zu bestimmen, dass er als begrenzt gesetzt werde, was aus dem Wesen jeder Bestimmung notwendig hervorgeht. Seine Handlungsweise geht demnach nicht auf das Ding selbst, sondern auf das Ich und besteht als eine auf das Ich gerichtete Handlung in der idealen Thätigkeit desselben. Was der Bestimmungstrieb hervorbringt, ist nicht das Ding selbst, sondern die subjektive Bestimmung des Ich, die es durch den Trieb auf das Ding selbst überträgt. Was das Ich selbst überträgt, ist seine eigene ideale Thätigkeit, seine ideale Bestimmung, ist also subjektiv; was für das Ich entsteht, nachdem es durch den Bestimmungstrieb die ideale Bestimmung auf das Ding übertragen hat, ist die Realität des Dinges, ist also objektiv. Darum können wir auch sagen, durch den Bestimmungstrieb verwandelt das Ich etwas Subjektives in

ein Objektives, sein eigenes Akzidens in ein Akzidens des Dinges; und da die Subjektivität vor aller Objektivität da ist, so können wir auch sagen, die Handlungsweise des Bestimmungstriebes ist die reproduzierende Subjektivität oder das bewusste Nachbilden des unbewussten Bildens. Ein Beispiel für die Umwandlung eines ursprünglich unbewussten Bildens des Subjektiven in ein bewusstes Nachbilden des Objektiven liefern die einfachen Empfindungen, die als solche sich weiter nicht zerlegen und nicht beschreiben, sondern nur fühlen lassen. Was ist z. B. die einfache Empfindung rot oder süß? Sie sind lediglich etwas Subjektives und darum auch Akzidenz des Ich selbst; die reproduzierende Thätigkeit des Ich überträgt aber dieses Subjektive auf das Ding ausser dem Ich und macht es zum Akzidenz des Dinges selbst. Und dies thut das Ich durch den Bestimmungstrieb, der schon als begrenzt bestimmt ist.

Der begrenzte Bestimmungstrieb soll weiter bestimmt werden, d. h. es ist die Frage, wie sich der begrenzte Bestimmungstrieb in Rücksicht auf das Ich äussert. Der Bestimmungstrieb, als begrenzt gesetzt, ist bestimmt durch die Schranke, die das Gefühl des Zwanges in ihm erzeugt; er ist also an das Objekt selbst gebunden. Ist er aber an das Objekt selbst gebunden, so ist der Trieb nach Realität nicht befriedigt, da er das Objekt selbst nicht hervorbringen oder vernichten kann. Er kann also die wirklichen Beschaffenheiten des Dinges nicht ändern; als ideale Thätigkeit kann er die Vorstellungen nur verändern oder mit den Objekten wechseln. Darum wird der Bestimmungstrieb weiter bestimmt als Trieb nach Wechsel oder als Trieb, der auf Veränderung der Gefühle oder auf Wechsel der Objekte ausgeht, und das Sehnen selbst lässt sich als Trieb nach Wechsel der Gefühle beschreiben.

Die weitere Frage wird also die sein, wie das Ich die von dem Triebe nach Wechsel geforderten Gefühle verändert, sie setzt und entgegengesetzt.

Die veränderten Gefühle, die das Ich zu setzen hat, können nur von einander verschiedene Gefühle sein; sie müssen aber vom Ich als verändert gesetzt werden, mithin müssen die zu setzenden Gefühle nicht nur für den möglichen Zuschauer, sondern für das Ich selbst verschieden sein, d. h. sie sollen als entgegengesetzt gesetzt werden können. Dieses soll das Ich durch den Trieb nach Wechsel vollbringen, welcher in der idealen Thätigkeit des Ich besteht. Das Setzen verschiedener Gefühle für das Ich kommt also der idealen Thätigkeit zu und zwar müssen die verschiedenen Gefühle durch sie als verschieden gesetzt, synthetisch vereinigt und entgegengesetzt werden können. Daher lässt sich die Beantwortung der gestellten Frage auf die Beantwortung der folgenden Fragen zurückführen: a) Wie wird ein Gefühl gesetzt, b) wie werden Gefühle durch Setzen synthetisch vereinigt und c) wie werden sie entgegengesetzt?

Das Setzen des Gefühls ist nach der allgemeinen Regel nur durch die ideale Thätigkeit, d. h. durch die Reflexion möglich. Stellt sich im Ich ein Gefühl ein als Ausdruck eines Zwanges oder Nicht-Könnens, so reflektiert das Ich über dasselbe ohne alles Bewusstsein, giebt dem Gefühle durch die Reflexion eine Bestimmtheit, macht daraus ein bestimmtes Gefühl. Ein bestimmtes Gefühl ist aber nichts anderes als Empfindung. Durch die Reflexion über das Gefühl wird dasselbe also Empfindung. Mithin ist das Setzen eines Gefühls nur durch Reflexion über dasselbe möglich und das Gefühl wird Empfindung.

Die verschiedenen Gefühle werden durch Setzen synthetisch vereinigt, das heisst: die verschiedenen oder entgegengesetzten Gefühle werden durch eine und dieselbe Reflexion gesetzt, denn die Reflexion ist der Grund des Setzens des einen wie des andern Gefühls. Das Gefühl ist notwendig eine Begrenzung des Ich; ist das Ich nicht begrenzt, so fühlt es nicht, kann es nicht als begrenzt gesetzt werden, infolgedessen auch nicht als fühlend. Sobald aber die Begrenzung eintritt, muss das Ich auf diese Begrenzung reflektieren und sich als Gefühl setzen. Wenn demnach zwischen zwei Gefühlen das Verhältniss bestände, dass das eine nur durch das andere begrenzt und bestimmt würde, so kann es weder nur auf das eine, noch nur auf das andere reflektieren, ohne zugleich auf alle beide zu reflektieren, denn das eine kann nicht ohne das andere gesetzt werden. Durch diese Beziehung des Setzens sind sie also synthetisch vereinigt.

Die verschiedenen Gefühle sollen ferner entgegengesetzt werden; sie können nur dann entgegengesetzt werden, wenn das eine Gefühl auf das andere hinweist, d. h. wenn sie synthetisch vereinigt werden können. Solche Gefühle, die zusammengehören, weil sie entgegengesetzt werden können, und die notwendig aufeinander hinweisen, weil sie synthetisch vereinigt werden können, haben wir im Ich, und sie äussern sich als Bedürfnis und Befriedigung. In dem ersten Gefühl des Bedürfnisses oder Sehnsens wird die Erfüllung des Gefühles der Befriedigung gesucht und in diesem wird das Gefühl des Bedürfnisses vorausgesetzt. Indem das Ich die Gefühle verändert und sie als verändert setzt, sind Trieb und Handlung eins und dasselbe und befinden sich in völliger Uebereinstimmung. Die Handlung entspricht dem Trieb nach Wechsel, bringt das Gefühl der Befriedigung mit sich und dieses Gefühl wird notwendig von Zustimmung oder Beifall begleitet. Es ist Harmonie zwischen Trieb und Handlung. Befinden sich hingegen Trieb und Handlung nicht in Uebereinstimmung, so macht sich das entgegengesetzte Gefühl des Bedürfnisses geltend ohne die dem Triebe entsprechende Handlung der Befriedigung, und es wird notwendig von einem Missfallen begleitet. Es ist Disharmonie zwischen Trieb und Handlung. Harmonie oder Disharmonie, Beifall oder Missfallen sind bis jetzt nur für den möglichen Zuschauer da, nicht aber für das Ich selbst. Sollen

sie für das Ich sein, so muss es sie auch als solche setzen können. Nichts ist im Ich ohne Trieb, daher muss sich im Ich auch ein Trieb aufzeigen lassen, der auf die Harmonie zwischen Trieb und Handlung ausgeht, der das Ich in Uebereinstimmung mit sich selbst setzt. Ein solcher Trieb kann sich nicht auf etwas anderes beziehen, als auf das Ich selbst und kann daher Trieb nach absoluter Einheit, Vollendung des Ich in sich selbst genannt werden. Das Harmonisierende, gegenseitig durch sich Bestimmte, soll Trieb und Handlung sein, beides soll sich betrachten lassen als an sich bestimmt und bestimmend zugleich. Ein Trieb von der Art wäre ein Trieb, der sich selbst hervorbrächte, ein absoluter Trieb, ein Trieb um des Triebes willen, ein Streben, das nicht dieses oder jenes haben will, sondern seine Befriedigung bloß in sich selbst, d. h. nicht im Erfolg, sondern allein im Streben findet. Ein solcher Trieb ist nichts anderes, als der sittliche Trieb oder das praktische Ich selbst. Drückt man es als Gesetz aus, so ist es ein Gesetz um des Gesetzes willen, ein absolutes Gesetz, oder der kategorische Imperativ: du sollst schlechthin! Eine Handlung ist bestimmt und bestimmend zugleich heisst, es wird gehandelt, weil gehandelt wird und um zu handeln oder mit absoluter Selbstbestimmung und Freiheit. Daher ist auch eine solche Handlung notwendig von dem Gefühle des Beifalls, der Zufriedenheit und der völligen Vollendung begleitet. Die Handlung hingegen, die nicht zugleich bestimmend und bestimmt ist, entspricht dem Triebe nicht; das Objekt der Handlung ist gegen den Trieb und ist notwendig begleitet von dem Gefühle des Missfallens, der Unzufriedenheit und der Entzweiung des Subjekts mit sich selbst.

So sind die Handlungsweisen des Ich als praktisches Ich durchlaufen und mit dem sittlichen Triebe vollkommen erschöpft, was die Vollständigkeit der Deduktion der Haupttriebe des Ich verbürgt, weil er (der sittliche Trieb) das System der Triebe abrundet und beschliesst. Damit hat auch die praktische Wissenschaftslehre und also auch die gesamte Wissenschaftslehre ihren Kreis beschrieben, dessen Anfangs- und Endpunkt das Ich ist, denn die Wissenschaftslehre als Philosophie muss notwendig vom Ich ausgehen, weil dasselbe nicht zu deduzieren ist. Darum bezeichnet Fichte das Unternehmen eines transzendenten Dogmatikers und eines naiven Realisten oder Materialisten, die die Aeusserungen der Vernunft oder des Ich von etwas anderem ausser dem Ich oder aus der Natur zu erklären suchen, für ewig unausführbar.

III. Teil.

Ausführung

Nachdem wir die praktische und damit auch die gesamte Wissenschaftslehre betrachtet haben, könnte man auf Grund unseres Versprechens im Eingange des zweiten Teiles erwarten, dass wir jetzt endlich zur Darstellung der Ethik Fichte's übergehen werden. Sehen wir nun zu, wie es mit dieser Erwartung steht. Es sollte die Ethik Fichte's dargestellt werden. Ethik ist aber, wie wir dies in unserm ersten Teile gesehen haben, soviel als praktische Philosophie, oder, um mit Fichte selbst zu reden, Ethik ist soviel wie praktische Wissenschaftslehre, da er ja den Ausdruck Philosophie nicht leiden kann. Ethik bedeutet also bei Fichte soviel wie praktische Wissenschaftslehre. Die Frage nach der Darstellung der Ethik Fichte's lässt sich demnach mit derjenigen nach der Darstellung der praktischen Wissenschaftslehre vertauschen. In der Sprache der Wissenschaftslehre aber ist die Darstellung nichts anderes als die Aufzählung der notwendigen Handlungen des Ich, die das Ich in seiner Entwicklung durch die Reflexion vollziehen muss, um seinem Wesen als Ich zu entsprechen oder um seine Bestimmung zu erfüllen. Soll also die Ethik Fichte's dargestellt werden, so müssen wir die notwendigen Handlungen des Ich als praktisches Ich aufzählen. Die notwendigen Handlungen des Ich als praktisches Ich finden aber ihren Ausdruck in einem Systeme von Trieben, wie diejenigen des theoretischen Ich in einem Systeme von Vorstellungen. Soll also die Ethik Fichte's dargestellt werden, so muss das System der Triebe des praktischen Ich dargestellt werden, was wir schon in der praktischen Wissenschaftslehre dargestellt haben; mithin ist die Frage nach der Darstellung der Ethik Fichte's erledigt und insofern auch die Erwartung ganz und gar unbegründet.

Um die Einsicht in diese Behauptung zu befördern, erinnern wir an die Begriffe Ethik und Sittenlehre. Fichte gebraucht lieber Sittenlehre als Ethik und wir erklären uns diesen Gebrauch folgendermassen. Der Begriff Sittenlehre hat, genau genommen, nur in solchen philosophischen Systemen eine Bedeutung, die eine geschichtliche Weltbetrachtung zulassen, wo der Begriff der Geschichte, wenn auch nicht im Mittelpunkt der Betrachtung stehend, doch wenigstens einen Platz im Systeme bekommen kann. Für Systeme, die der Geschichtsphilosophie jede Daseinsberechtigung absprechen, giebt es eigentlich keine Sittenlehre, sondern nur eine Ethik oder praktische Philosophie. So z. B. in der griechischen Philosophie, wo der Begriff der Geschichte vollständig fehlt, so bei Kant, Herbart, Schopenhauer. Für Systeme hingegen, die das Weltgeschehen geschichtlich auffassen, sei es als einen ethischen, logischen oder metaphysischen Prozess, für solche Systeme hat die Sitte eine gewisse Bedeutung, und insofern können sie die Identifizierung der Ethik mit der Sittenlehre rechtfertigen. Demnach könnte man von Sittenlehre nur in den Systemen der relativen Ethik reden, was auch thatsächlich stimmt. Denn jede relative Ethik legt Wert auf die Sitte und sucht sich bei der Begründung der Ethik auf die Sitte zu stützen, indem sie voraussetzt, dass die Sitten und Gebräuche einer bestimmten Gesellschaft in einem bestimmten Zeitalter den Reflex der Sittlichkeit darstellen. Insofern könnte sich jede relative Ethik als Sittenlehre im Sinne der Sittenkunde oder Kulturgeschichte ausgeben. Jede Sittenlehre braucht aber nicht notwendigerweise eine relative Ethik zu sein; der Begriff der Sittenlehre kann auch andere Merkmale als wesentlich enthalten, die in dem Begriffe der relativen Ethik als zufällig und unwesentlich bezeichnet werden, und wenn Fichte das Wort Sittenlehre statt Ethik gebraucht, so haben wir nicht das Recht seine Sittenlehre von vorne herein zu einer relativen Ethik zu stempeln. Der einzige Grund, meinen wir, der Fichte veranlasst haben kann, seine Ethik Sittenlehre zu nennen, ist wohl das deutliche Bewusstsein, dass sein System eine geschichtliche Weltbetrachtung nicht nur zulässt, sondern grundsätzlich verlangt. Man kann sich davon überzeugen, wenn man Fichte's Entwicklung nicht nur in Bezug auf Kant, sondern auch in Bezug auf Rousseau, Herder und Lessing verfolgt. In Fichte vereinigen sich, oder suchen sich wenigstens die von Kant ausgehende kritische Richtung des Denkens mit der von Rousseau ausgehenden und in Deutschland durch Herder und Lessing hindurchgehenden geschichtlich-historischen Weltbetrachtung zu vereinigen¹⁾. Nicht mit Unrecht hat man daher geglaubt, die Anfänge der neuesten deutschen Philosophie in Genf statt in Königsberg suchen zu müssen, und insofern wird

¹⁾ Harms: Die Phil. s. Kant, S. VI, 66, 286, 291—92.

wohl Fester Recht behalten, wenn er die Urkunde des Gebäudes der deutschen Philosophie mit dem Namen Rousseau's versieht¹⁾. Kurz, von seinem Standpunkte aus hat Fichte das Recht seine Ethik als Sittenlehre auszugeben und weil in der oben ange-deuteten Beziehung praktische Philosophie = praktische Wissen-schaftslehre = Sittenlehre = Ethik ist, so ist die Frage nach der Darstellung der Ethik Fichte's, nachdem wir das System der Triebe des praktischen Ich betrachtet haben, als erledigt anzusehen.

Da wir nun die Ethik Fichte's in diesem Sinne dargestellt haben, könnte man von uns auf Grund unseres Versprechens nur verlangen, dass wir die für die Ethik gefundene Grösse in die Gleichung einsetzen und die Rechnung ausführen; es könnte sich, anders ausgedrückt, um nichts anderes handeln als um die Klarlegung der psychologischen Grundlage der Ethik Fichte's. Indes darf man nicht vergessen, dass eine Gleichung, nachdem die in dieselbe einzusetzenden Werte festgestellt sind, nur dann sich lösen lässt, wenn die Grössen gleichnamig gemacht oder wenn sie auf einen gemeinschaftlichen Nenner zurückgeführt worden sind. Daher wird unsere letzte und Hauptaufgabe, die psychologischen Grundlagen der Ethik Fichte's zu entwickeln, nur dann zu lösen sein, wenn wir seine Ethik unter einem Gesichtspunkte betrachten, unter dem man von einer psychologischen Grundlage der Ethik überhaupt reden kann, sei es in positiver oder negativer Hinsicht. Wir müssen demnach die Begriffe der Ethik Fichte's in Begriffe umzuwandeln suchen, die das Vorhandensein oder das Fehlen einer psychologischen Grundlage ausdrücken. Dafür haben wir schon in unserem ersten Teile gesorgt, wo wir die Begriffe der Begründung und Grundlage oder Grundlegung festgestellt und auseinanderhalten wollten. Demnach wird unser dritter Teil zwei Kapitel aufzuweisen haben: A) die Begründung der Ethik Fichte's und B) die Grundlegung der Ethik Fichte's. Die Begründung der Ethik wird zu zeigen haben, dass das Sittengesetz, worauf die Ethik und damit auch die Sittlichkeit beruht, zum Wesen des Ich gehört, oder, dass die sittliche Natur des Menschen überhaupt notwendig aus dem Wesen des Ich folgt. In der Sprache der Wissenschaftslehre gesprochen, wäre dies nichts anderes als die Deduktion des Sittengesetzes aus dem Ich oder der Nachweis, dass es die notwendige Bedingung des Selbstbewusstseins und damit das Ich selbst ist. In der Sprache Eucken's ausgedrückt, wäre dies nichts weiter als die „noolo-gische Begründung“ der Ethik oder der Nachweis, dass die Sittlichkeit als ursprüngliches Phänomen der Menschheit notwendig zum Geistesleben gehört.

Die Grundlegung der Ethik wird hingegen zu zeigen haben, dass das aus dem Wesen des Ich abgeleitete Sittengesetz für

¹⁾ Fester: Rousseau u. d. deutsche Gesch.-Phil. S. 189.

den empirisch-bestimmten Menschen eine Realität besitzt, dass es auf ihn anwendbar ist, und weil der empirisch-bestimmte Mensch sich das ganze Geistesleben als unmittelbares Seelenleben zurechtlegt, so wird sich die Frage nach den psychologischen Grundlagen der Ethik Fichte's auf die Frage nach der Realität und der Anwendbarkeit des Sittengesetzes auf den empirisch bestimmten Menschen zurückführen lassen.

Sowohl für die Begründung, als auch für die Grundlegung der Ethik Fichte's werden wir seine Schrift: „Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre“ vom Jahre 1798 benützen, eine Schrift, die nicht nur von ihm, sondern auch von Freunden und Feinden der W.-L. als das reifste und seiner systematischen Form nach vollendetste Werk bezeichnet worden ist. Schleiermacher, Herbart, Erdmann, K. Fischer, Löwe und Jodl stimmen in diesem Punkte überein, trotzdem sie sonst ganz heterogenen Anschauungen huldigen¹⁾. Die Anlage der Schrift ist so einfach wie möglich; dieselbe Anlage legen auch wir unserer Darlegung zu Grunde. Es handelt sich um drei Hauptpunkte: 1) um das Prinzip der Sittenlehre, 2) um die Anwendbarkeit dieses Prinzips und 3) um die Anwendung selbst. Darum teilt auch Fichte die ganze Schrift in folgende Hauptstücke:

1. Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit.
2. Deduktion der Realität und Anwendbarkeit dieses Prinzips.
3. Systematische Anwendung desselben oder die Sittenlehre im engeren Sinne.

Das dritte Hauptstück teilt er ferner in folgende Abschnitte:

- a) Von den formalen Bedingungen der Moralität unserer Handlungen.
- b) Ueber das Materiale des Sittengesetzes; oder systematische Uebersicht unserer Pflichten.
- c) Die eigentliche Pflichtenlehre und zwar

- | | |
|----|---|
| a) | <div style="border-bottom: 1px solid black; display: inline-block; padding: 0 10px;">Bedingte oder mittelbare Pflichten</div> |
| | <div style="display: inline-block; width: 45%; text-align: center;">Allgemeine</div> <div style="display: inline-block; width: 45%; text-align: center;">Besondere</div> |
| β) | <div style="border-bottom: 1px solid black; display: inline-block; padding: 0 10px;">Unbedingte oder unmittelbare Pflichten</div> |
| | <div style="display: inline-block; width: 45%; text-align: center;">Allgemeine</div> <div style="display: inline-block; width: 45%; text-align: center;">Besondere.</div> |

Für unsere Darlegung der Begründung und Grundlage der Ethik Fichte's brauchen wir hauptsächlich die ersten zwei Hauptstücke und den ersten und zweiten Abschnitt des dritten Hauptstückes. Der dritte Abschnitt des dritten Hauptstückes mit den Abteilungen a) und β) kommt für unseren Zweck nicht in Betracht.

Die Schrift ist mit einer Einleitung versehen, die an und für sich, wenigstens für unseren Zweck, sehr wenig in Betracht kommt. Wenn wir trotzdem aber einen Augenblick bei ihr verweilen, so geschieht das nur deshalb, um zu untersuchen, ob

¹⁾ Vgl. Jodl: Gesch. d. Ethik, Bd. II, S. 510.

K. Fischer Recht hat, wenn er behauptet, dass die Einleitung den Zweck habe, die Grundbedingungen des Sittlichen oder die Bedingungen der Deduktion des Sittengesetzes aus dem Ich abzuleiten und ob er berechtigt ist, die Einleitung der Deduktion des Sittengesetzes voranzustellen¹⁾. In der Einleitung handelt es sich nach K. Fischer um die Deduktion des „Stoffes“, der „blossen Objektivität“ und der „Freiheit“, der „absoluten Tendenz zur Selbständigkeit“, als Grundbedingungen des Sittlichen oder als Bedingungen der Deduktion des Sittengesetzes. Die Deduktion des Sittengesetzes setzt demnach diejenige des Stoffes und der Freiheit voraus. Insofern bietet die Einleitung nach K. Fischer etwas Neues, dem er den Charakter der Grundbedingung beilegt. Sehen wir nun zu, ob diese Auslegung der Einleitung mit der von Fichte beabsichtigten stimmt oder nicht. Wir erklären, dass das nicht der Fall ist, und zwar aus folgenden Gründen:

Fichte selbst erklärt, dass die Einleitung den Zweck hat alles, was in der folgenden Untersuchung ausführlich vorgetragen ist, unter einem einzigen Gesichtspunkte zusammenzufassen²⁾. Insofern bietet die Einleitung also nichts Neues, umsoweniger hat sie den Charakter der Deduktion der Grundbedingungen der Deduktion des Sittengesetzes. K. Fischer könnte darauf erwidern, die Einleitung biete allerdings nichts Neues, aber sie betrachte denselben Stoff unter einem anderen Gesichtspunkte. Darauf antworten wir, dass dieser andere Gesichtspunkt derselbe ist, den Fichte im ersten und zweiten Hauptstücke der Schrift klarzumachen sucht; denn im ersten Hauptstücke handelt es sich eigentlich nur um den Nachweis, dass die Freiheit ein notwendiges Korrelat des Sittengesetzes ist und im zweiten um den Nachweis, dass der Stoff oder die Natur ebenso notwendig gesetzt werden muss, wenn der Zweckbegriff eine Kausalität haben soll, wie die Freiheit es verlangt. Insofern ist der Gesichtspunkt gar nicht neu, und umsoweniger hat K. Fischer das Recht denselben als neu auszugeben und ihn der Deduktion des Sittengesetzes voranzustellen.

Wir lassen alles gelten, was K. Fischer in dem Kapitel „Die Grundbedingungen des Sittlichen“ ausführt, nur nehmen wir Anstoss an der Ueberschrift desselben und an dem Zwecke, den er der Einleitung zu Grunde legt.

Unserer Meinung nach handelt es sich in der Einleitung um den Nachweis, dass die Einteilung der Wissenschaftslehre in eine praktische und eine theoretische dem Prinzip der Wissenschaftslehre nicht widerspricht. Die theoretische Wissenschaftslehre setzt den Stoff als Bedingung der Intelligenz voraus, d. h.

¹⁾ Gesch. d. n. Phil., Bd. V, S. 565.

²⁾ System der Sittenlehre, Einleitung, S. III.

die Erkenntnis ist nur dadurch möglich, dass zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Denken und Sein eine Einheit hergestellt wird, wobei das Denken sich nach dem Sein zu richten hat. Dieses Sein, welches den Möglichkeitsgrund der Wirklichkeit einer Erkenntnis ausmacht, ist der Stoff oder die blosse Objektivität. Die praktische Wissenschaftslehre hingegen setzt die Freiheit als Bedingung des praktischen Ich oder der Sittlichkeit voraus, d. h. die Sittlichkeit ist nur dadurch möglich, dass zwischen Denken und Sein oder zwischen Subjekt und Objekt eine Einheit hergestellt wird, wobei sich das Objekt nach dem Subjekt, das Sein nach dem Denken zu richten hat. Das Sein folgt aus einem Denkgebilde, aus einem Begriffe, aus dem Zweckbegriffe. Die zwiefache Möglichkeit der Herstellung einer Harmonie, einer Einheit scheint sich zu widersprechen, und die Einleitung hat den Zweck, noch schärfer als in der Einteilung einzuprägen, dass dieses zwiefache Verhalten in dem Prinzip der Wissenschaftslehre begründet ist, da die Wissenschaftslehre von einem Punkte ausgeht oder einen solchen Punkt darstellt, in welchem Sein und Denken, Subjekt und Objekt nicht geschieden, sondern ein und dasselbe sind. Die Wissenschaftslehre nennt diesen Punkt die Ichheit, die Intelligenz oder die Vernunft, d. h. die absolute Identität des Subjektes und Objektes. Diese ursprüngliche Identität beider kommt aber nie zum Bewusstsein, kann auch als Thatsache des wirklichen Bewusstseins nicht nachgewiesen werden; sie lässt sich nur schliessen, und was zum Bewusstsein erhoben werden kann, ist nur dasjenige, was nach der Trennung übrig bleibt, entweder das Subjektive oder das Objektive, entweder das Sein oder das Denken, denn Bewusstsein überhaupt ist Trennung des einen vom anderen. Darum erklärt Fichte, dass auf den mancherlei Ansichten dieser Trennung des Subjektiven und Objektiven, und hinwiederum der Vereinigung beider, der ganze Mechanismus des Bewusstseins beruht.

Damit betrachten wir die Einleitung als erschöpft und alles andere, was darin enthalten ist, wird seinen Platz in dem ersten und zweiten Hauptstücke finden. Demnach haben wir nicht die „Grundbedingungen“ der Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit, sondern die Deduktion selbst als unsere nächste Aufgabe zu bezeichnen.

A. Begründung.

Es soll also das Prinzip der Sittlichkeit deduziert oder die Begründung der Ethik Fichte's klar gemacht werden. Betrachten wir die erste Formulierung der Aufgabe. Darin kommen die Begriffe Sittlichkeit und Prinzip vor. (Was Deduktion im Sinne der Wissenschaftslehre heisst, dürfen wir als bekannt voraussetzen.) Es handelt sich also darum, die beiden Begriffe in ein solches Verhältnis zu einander zu bringen, dass wir als Resultat

das erhalten, was wir oben die Begründung der Ethik genannt haben und was wir an dieser Stelle ebenfalls als bekannt voraussetzen dürfen. Die Aufgabe lässt sich demnach als eine Untersuchung über die beiden Begriffe auffassen.

Was ist nun Sittlichkeit und was das Prinzip der Sittlichkeit? Sittlichkeit ist zunächst ein Phänomen, welches in jeder menschlichen Gesellschaft sich als die Verbindung einer gewissen Form mit einem gewissen Inhalte äussert, denn als Phänomen muss sie in sich die beiden Prinzipien sowohl der Form als auch des Inhaltes aufweisen können. Wie diese Form und wie der mit ihr zu verbindende Inhalt beschaffen sei, kommt an dieser Stelle gar nicht in Betracht; es genügt nur die Thatsache zu konstatieren, dass eine Verbindung beider sich in jeder menschlichen Gesellschaft äussert. Insofern nun das Phänomen der Sittlichkeit in der menschlichen Gesellschaft zur Aeusserung kommt, haben wir das Recht, dasselbe Phänomen als eine Thatsache zu betrachten, und weil das wesentliche Merkmal jeder Thatsache ist, dass sie als solche zum Bewusstsein erhoben werden kann, so können wir auch sagen, dass das Phänomen der Sittlichkeit als Thatsache zum Bewusstsein erhoben werden kann. Die Thatsache ist aber keine ursprüngliche Grösse, denn deren Bewusst-Werden-Können ist eine synthetische Handlung des Geistes, die als solche den Geist selbst zur Voraussetzung hat. Jeder Thatsache also entspricht eine Handlung des Geistes, die, weil sie bewusstlos geschieht, als Zustand statt als Handlung gefühlt wird. Was ist nun dasjenige im Menschen, was dem Phänomen oder der Thatsache der Sittlichkeit entspricht und was auf der Stufe des gewöhnlichen Bewusstseins als Zustand und nicht als Handlung gefühlt wird? Das ist die Wahrnehmung, „dass im Gemüte des Menschen sich eine Zunötigung äussere, einiges ganz unabhängig von äusseren Zwecken zu thun schlechthin blos und lediglich, damit es geschehe und einiges ebenso unabhängig von Zwecken ausser ihm zu unterlassen, blos und lediglich, damit es unterbleibe.“ Das ist die Wahrnehmung für das gewöhnliche Bewusstsein, die als Thatsache zum Bewusstsein erhoben und infolgedessen auch erkannt werden kann. Die Aeusserung der Zunötigung geschieht ganz unabhängig von äusseren Zwecken, darum kann sie auch nicht auf etwas ausser uns Liegendes zurückgeführt werden als Grund oder als Ursache ihrer selbst. Grund und Ursache müssen vielmehr in uns selbst liegen und insofern hat man das Recht, den Begriff der sittlichen Natur des Menschen aufzustellen, als Grund und Ursache der als Wahrnehmung sich uns aufdringenden Zunötigung. Die Sittlichkeit ist demnach nichts anderes als Aeusserung unserer sittlichen Natur. Wie ist nun das Verhältnis der sittlichen Natur des Menschen zur Natur des Menschen überhaupt aufzufassen? Begrifflich lässt sich auf diese Frage mit einem Entweder—Oder antworten. Entweder ist der Begriff der sittlichen Natur des

Menschen ein notwendiges und wesentliches Merkmal des Begriffs der Natur des Menschen überhaupt, oder er ist ein unwesentliches und zufälliges Merkmal desselben. Entweder gehört die sittliche Natur des Menschen zum Wesen des Menschen als primäres, notwendiges und insofern als ein von Raum und Zeit nicht abzuleitendes Merkmal, oder sie ist ein sekundäres, zufälliges und insofern ein aus Raum und Zeit abzuleitendes Merkmal. Mit anderen Worten: entweder ist die Sittlichkeit etwas Substanzielles, im Wesen des Menschen Begründetes, was seinen Ausdruck darin findet, dass, wenn das eine gesetzt, auch das andere notwendig gesetzt ist, oder die Sittlichkeit ist etwas Accidentielles, nicht im Wesen des Menschen, sondern in Etwas, was ausserhalb des Menschen liegt, Begründetes und ist insofern für das Wesen des Menschen etwas Zufälliges, was seinen Ausdruck darin findet, dass, wenn das eine gesetzt ist, das andere noch nicht gesetzt zu sein braucht.

Diejenigen Systeme der Ethik nun, denen der Gedanke zu Grunde liegt, dass die sittliche Natur des Menschen etwas Zufälliges, aus Gesellschaft, Staat, Kirche, einem überweltlichen Sein usw. Zukommendes sei, müssen notwendigerweise eine relative Ethik liefern.

Die Systeme hingegen, denen der Gedanke zu Grunde liegt, dass die sittliche Natur des Menschen ein wesentliches, notwendiges Merkmal des Begriffs der Natur des Menschen überhaupt sei, können notwendigerweise nichts anderes als eine absolute Ethik liefern.

Auf diese Weise bekommen wir noch ein Unterscheidungsmerkmal zwischen der relativen und der absoluten Ethik, welches das Charakteristische des Unterschiedes ausdrückt, wie wir das später sehen werden.

Die Systeme der absoluten Ethik selbst lassen sich ferner noch unter einem anderen Gesichtspunkte betrachten, nämlich unter dem Gesichtspunkte, wie sie zu dem Begriff der Sittlichkeit gelangen, nachdem sie sie als ein ursprüngliches Phänomen, oder als eine aus nichts ausserhalb des Menschen Liegendem abzuleitende Thatsache anerkannt haben. Auch hier lassen sich zwei Möglichkeiten denken.

Entweder bleibt das System bei der Thatsache der Sittlichkeit stehen, begnügt sich gefunden und erkannt zu haben, dass es so ist, ohne zu fragen, auf welche Weise und aus welchen Gründen es so werde. Für solche Systeme giebt es eine sittliche Natur des Menschen, die als solche auch erkannt wird; die Erkenntnis derselben aber kommt zustande durch das gemeine, unmittelbare Bewusstsein. Der Anhänger solcher Ethik handelt moralisch, wenn er auf die Aussprüche seines Gewissens in den besonderen Lagen seines Lebens sorgfältig achtet, dadurch seine bestimmten Pflichten erkennt und sie zu erfüllen sucht. Eine solche Art der Erkenntnis unserer sittlichen Natur ist für das Leben

in der Gemeinschaft, d. h. für die Erzeugung einer pflichtmässigen Gesinnung und Handlungsweise auch vollkommen hinlänglich.

Oder, das System bleibt bei der Thatsache der Sittlichkeit nicht stehen, begnügt sich nicht mit der unmittelbaren Wahrnehmung, dass es so ist, sondern verlangt die Gründe des Wahrgenommenen zu wissen; befriedigt sich nicht mit der faktischen durch das unmittelbare Bewusstsein zustande gekommenen Erkenntnis unserer sittlichen Natur, sondern fordert eine genetische Erkenntnis, die nicht nur das Was, wie bei dem ersten Standpunkte, sondern auch das Wie zu erklären sucht; will nicht bloss wissen, dass eine solche Zunötigung als Aeusserung unserer sittlichen Natur im Menschen ist, sondern will auch zusehen, wie sie entsteht. Um die Gründe dieser Zunötigung erklären zu können, muss sich das System über das gewöhnliche Bewusstsein erheben und die dadurch erzeugte Erkenntnis würde nicht eine gemeine oder faktische, sondern eine gelehrte oder philosophische sein.

Sehen wir nach Verkörperungen dieser beiden begrifflichen Möglichkeiten innerhalb des Bereichs der Systeme der absoluten Ethik, so brauchen wir nicht weit zurückzugreifen. Als Vertreter der ersten Art der absoluten Ethik können wir die Ethik Herbart's, nicht etwa die der Herbartianer, anführen. Sie verzichtet von vornherein auf eine Begründung der sittlichen Natur des Menschen und begnügt sich mit der faktischen Erkenntnis, dass es Geschmacksurteile giebt, die einen Beifall oder ein Missfallen absolut ausdrücken. Darauf ist, glauben wir, der Umstand zurückzuführen, dass die Ethik Herbart's sich für die erziehliche Thätigkeit als eine sehr brauchbare erweist. Das ist aber nicht das einzige, was wir von einer Ethik verlangen, denn die Ethik als Wissenschaft muss Selbstzweck sein und muss daher nach dem Ausspruche Schiller's nicht wie „die melkende Kuh, die uns mit Butter versorgt, sondern wie die himmlische Göttin“ behandelt werden. Als Vertreter der zweiten Art von absoluter Ethik müssen wir die einzig dastehende Ethik Fichte's oder die Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre anführen, eine Ethik, deren Begründung wir klar zu machen haben. Soweit über den Begriff der Sittlichkeit.

Die Sittlichkeit haben wir als Phänomen und Thatsache bezeichnet. Die Sittlichkeit kann demnach, wie jedes Phänomen und jede Thatsache Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung werden, welche die Wissenschaft vom Sittlichen genannt werden kann. Die Wissenschaft vom Sittlichen ist demnach die Sittenlehre oder die Ethik. So bezeichnet auch Fichte seine Ethik. Die Sittlichkeit ist aber vom Standpunkte der Wissenschaftslehre aus der notwendige Ausfluss unserer sittlichen Natur; die Sittenlehre ist demnach die Wissenschaft von der sittlichen Natur des Menschen. Die Natur des Menschen ist aber nichts anderes als sein ganzes Sein, und weil der Begriff des Seins in

der Wissenschaftslehre nichts anderes ist als der des Bewusstseins, so können wir auch sagen, dass die Sittenlehre die Wissenschaft vom sittlichen Bewusstsein ist. Wir gingen vom Begriffe der Sittlichkeit aus und gelangten zur Sittenlehre als der Wissenschaft vom sittlichen Bewusstsein. Damit ist schon angedeutet, dass die Sittenlehre keine Weisheits-, sondern Wissenschaftslehre sein muss, denn das sittliche Bewusstsein ist zunächst Bewusstsein und das Bewusstsein ist der Gegenstand der Wissenschaftslehre. Vom Begriffe der Sittlichkeit ausgehend, um den Begriff der Sittenlehre klar zu machen, sind wir auf den Begriff der Wissenschaftslehre gewiesen worden.

Betrachten wir nun den zweiten Begriff in der ersten Formulierung der Aufgabe, den Begriff des Prinzips. Was ist nun Prinzip? Was Prinzip heisst, kann uns keine Einzelwissenschaft lehren, denn jede Einzelwissenschaft bekommt ihr Prinzip erst durch ihre Stellung im Ganzen, was „Wissenschaft“ genannt wird. Was also Prinzip heisst, kann uns nur diejenige Wissenschaft lehren, die die Prinzipien aller Einzelwissenschaften abgibt und eine solche Wissenschaft ist die Wissenschaft der Wissenschaft oder die Wissenschaftslehre. Was also Prinzip heisst, werden wir vom Standpunkte der Wissenschaftslehre aus nur von der Wissenschaftslehre selbst lernen können.

Die beiden Begriffe also, sowohl der der Sittlichkeit und der Sittenlehre, als auch der des Prinzips, weisen auf den Begriff der Wissenschaftslehre hin. Verbinden wir beide in der Form des Prinzips der Sittlichkeit, so ist es ganz klar und deutlich, dass dasselbe nur aus der Wissenschaftslehre allein zu entnehmen ist. Dasselbe drückt auch Fichte aus, wenn er sagt: „In Beziehung auf ein wissenschaftliches Ganze der Philosophie hängt die hier vorzutragende besondere Wissenschaft der Sittenlehre durch diese Deduktion (die Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit) mit einer Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre zusammen. Die Deduktion wird aus Sätzen der letzteren geführt und in ihr geht die besondere Wissenschaft von der allgemeinen aus und wird zur besonderen philosophischen Wissenschaft.“ Die Art und Weise, wie das Prinzip der Sittlichkeit und somit auch der Sittenlehre aus der Wissenschaftslehre zu entnehmen ist, ist die Deduktion desselben oder die Begründung der Ethik. Machen wir diese Art und Weise klar, so haben wir damit die Deduktion geliefert und die aufgestellte Aufgabe gelöst. Der Weg der Deduktion ist folgender: „Wir werden uns aufgeben, uns selbst unter einer gewissen vorgezeichneten Bedingung zu denken und zu sehen, wie wir unter dieser Bedingung uns zu denken genötigt sind. Aus dieser unserer auf diese Weise gefundenen Beschaffenheit nun werden wir die erwähnte moralische Zunötigung als notwendig ableiten.“

Vom Standpunkte des gewöhnlichen Bewusstseins aus kann man gegen den von Fichte vorgezeichneten Weg der Deduktion

das Bedenken erheben, warum wir uns gerade unter dieser bestimmten Bedingung denken sollen? Fichte sucht dieses Bedenken zu entkräften, indem er darauf hinweist, dass die Kategorie der Willkür und Zufälligkeit auf dem Standpunkte des gewöhnlichen Bewusstseins mit der Kategorie der Zufälligkeit und Willkür auf dem Standpunkte des transzendental-philosophischen Bewusstseins keineswegs zusammenzufallen braucht; im Gegenteil pflegt dieselbe Kategorie von dem philosophischen Bewusstsein als die der Notwendigkeit erkannt zu werden und in diesem speziellen Fall muss sich die Kategorie der Zufälligkeit und Willkür des gewöhnlichen Bewusstseins als die der Notwendigkeit erweisen, da die Sittenlehre als Wissenschaft nur unter dieser Bedingung des „Uns-selbst-Denkens“ möglich ist. Daher bezeichnet Fichte dieses Bedenken als das geringste.

Wichtiger und belehrender erscheint ihm der Vorwurf, den ihm ein kritischer Philosoph machen könnte. Letzterer könnte nämlich sagen: Wir wollen uns selbst denken; als kritische Philosophen dürfen wir aber nicht vergessen, dass unser ganzes Denken nach gewissen inneren Gesetzen desselben geschieht, dass danach das Gedachte (wir selbst) durch die Weise des Denkens modifiziert wird, und dass uns etwas unter den Händen so wird, wie es für uns ist, darum, weil wir es denken. Wollen wir die Zunötigung durch das Denken unserer selbst erklären, so heisst es, wir wollen etwas Reales, Wirkliches, ein Sein durch den Gedanken, durch das Denken erklären; mit anderen Worten, wir wollen von der Region des Denkens in die von ihr ganz verschiedene Region des wirklichen Seins übergehen, was den Prinzipien der kritischen Philosophie widerspricht, denn innerhalb derselben gelten Sein und Denken für grundverschieden.

Diesen Vorwurf sucht Fichte zu entkräften, indem er darauf hinweist, dass die wahre Transzendental-Philosophie (die Wissenschaftslehre) einen Uebergang von der Region des Denkens in die des Seins für unmöglich erklärt und ein Sein an sich für undenkbar findet. Vielmehr bleibt die Transzendental-Philosophie in der Region des Denkens und wenn sie die Zunötigung durch das Denken erklären will, so heisst es, sie will die Zunötigung in uns, als ein sich uns aufdrängendes Denken, als ein notwendiges Bewusstsein, durch das Denken, durch das Bewusstsein erklären, was ebenso ein Denken ist. Deutlicher ausgedrückt: Der Zunötigung wird das Prädikat der Realität und Wahrnehmbarkeit beigelegt. Worin besteht aber das Kriterium für die Realität und Wahrnehmbarkeit? Darin, dass wir uns der Gründe derselben nicht bewusst sind, sondern dass sie sich uns mit unmittelbarer Notwendigkeit aufdrängen und darum als Zustand und nicht als Handlung gefühlt werden. Die Zunötigung ist also nichts weiter als ein unmittelbares Denken und weil wir uns der Gründe nicht bewusst sind, sondern sich dasselbe uns mit unmittelbarer Notwendigkeit aufdrängt, so legen wir ihm das Prädikat der Rea-

lität und Wahrnehmbarkeit bei und infolgedessen wird es von uns als Sein und nicht als Denken gefühlt. Ebenso ist auch die Deduktion ein Denken, welches durch Schlüsse uns die Gründe des unmittelbaren Denkens klar macht. Deduktion wäre demnach der höchste Grad der Klarheit des Bewusstseins und das höchste, was man vom Denken erwarten könnte. Darum erklärt Fichte: „Eben das ist die Absicht aller Philosophie, dasjenige im Gange unserer Vernunft, was auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewusstseins uns unbekannt bleibt, zu entdecken. Von einem Sein, als Sein an sich ist gar nicht die Rede und kann nie die Rede sein; denn die Vernunft kann nicht aus ihr selbst herausgehen. Es giebt kein Sein für die Intelligenz und da es nur für sie ein Sein giebt, giebt es überhaupt kein Sein, ausser einem notwendigen Bewusstsein.“

So weist Fichte auch den Vorwurf von Seiten des kritischen Philosophen als einen von missverstandener Transzendental-Philosophie herstammenden zurück und betrachtet die Möglichkeit der Deduktion und zwar auf den von ihm verzeichneten Weg als vollkommen gesichert.

Treten wir nun den Weg der Deduktion an.

Das charakteristische der Wissenschaftslehre ist, dass sie nicht mit Behauptungen, sondern mit Aufforderungen beginnt, die ihren Ausdruck in Aufgaben finden, welche der menschliche Geist zu lösen hat; so auch in diesem Fall. Die Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit fasst nach Fichte folgende drei zu lösende Aufgaben in sich: „Sich selbst, bloß als sich selbst, d. i. abgesondert von allem, was nicht „wir selbst“ ist, zu denken.“ Die Lösung dieser Aufgabe wird uns belehren über das ursprüngliche Sein unserer selbst oder des Ich. Da nun aber das Ich ist, was es ist, nur für sich, so muss das Ich seines ursprünglichen Seins sich bewusst werden können. Darum lautet die zweite Aufgabe: „Des Bewusstseins seines ursprünglichen Seins sich bestimmt bewusst zu werden!“ Mit der Lösung dieser zweiten Aufgabe wäre die Frage nach dem Was der Deduktion entschieden, und weil die Wissenschaftslehre sich nicht nur mit dem Was der Dinge begnügt, sondern auch das Wie zu erklären sucht, so ist es ganz natürlich, wenn eine dritte Aufgabe sich an die beiden ersten anschliesst, die lautet: „Zu sehen, auf welche Weise das Ich seiner „Tendenz zur Selbstthätigkeit“ als einer solchen sich bewusst werde.“ Der Ausdruck „Tendenz zur Selbstthätigkeit“ soll nicht befremden, denn er wird sich als das Wesenhafte im Ich herausstellen.

Diese drei Aufgaben könnte man auch in umgekehrter Reihenfolge behandeln, wie es K. Fischer macht, wenn er sagt: „Um seine Freiheit zu seinem Gesetz machen zu können, muss das Ich 1) den Begriff seiner Freiheit oder die Vorstellung seiner absoluten Selbstthätigkeit haben; es muss daher 2) sich eben dieser absoluten Selbstthätigkeit bewusst werden und also 3) in

Wahrheit absolut selbstthätig sein. Im Grunde genommen thut dies nichts zur Sache und wenn wir es ausdrücklich hervorheben, so geschieht dies nur in der Absicht, unser Urteil über die Ueberschrift des Kapitels „Die Grundbedingungen des Sittlichen“ bei K. Fischer zu bestätigen, indem wir die Thatsache zu erklären suchen, warum K. Fischer die Reihenfolge der drei Aufgaben mit Recht umkehrt. Nachdem er nämlich in dem erwähnten Kapitel die Freiheit als Grundbedingung des Sittlichen nachgewiesen hat, kann er sie in der Deduktion als bekannt voraussetzen und darum darf er mit Recht die Reihenfolge umkehren. Unserer Meinung nach hatte die Einleitung nur den Charakter der Zusammenfassung, nicht der Deduktion der Grundbedingung der Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit, darum können wir die Freiheit als Grundbedingung des Sittlichen nicht voraussetzen, vielmehr haben wir dieselbe erst nachzuweisen und darum können wir auch nicht anders als an der Reihenfolge der Aufgaben festhalten, an der Reihenfolge, die Fichte aufgestellt hat.

Nun zur ersten Aufgabe. Wie in jeder anderen Aufgabe werden wir auch hier Aufgabe, Auflösung, Erklärung und Beweis zu unterscheiden haben.

Die Aufgabe ist, uns selbst, bloß als uns selbst, abgesondert von allem, was nicht wir selbst ist, zu denken. Die Auflösung ergiebt den Lehrsatz: „Ich finde mich als mich selbst nur wollend.“ Die Erklärung schliesst sich an die Auflösung und wird die Fragen zu beantworten haben: a) Was heisst ich finde mich? b) Was heisst ich finde mich und c) Was heisst ich finde mich wollend und nur als wollend kann ich mich finden?

Endlich ist noch der Beweis hinzuzufügen, der die Wahrheit der Auflösung der Aufgabe nachzuweisen hat und der aus Sätzen der Wissenschaftslehre geführt wird.

Wir wollen zunächst die Erklärung ins Auge fassen! Was heisst ich finde mich? Ich finde mich heisst, ich denke mich, ich mache mich zum Objekt des Denkens, ich denke den Begriff des Ich. Da nun das Ich die ursprüngliche Einheit des Denkenden und Gedachten, des Subjekts und des Objekts ist, so bedeutet die Aufgabe, den Begriff des Ich zu denken, nichts anderes, als dass ich in meinem Denken das Denkende und das Gedachte als ein und dasselbe nehme, oder dass ich das Gefundene für einerlei nehme mit dem Findenden.

Was heisst ich finde mich? Bewusstsein ist nichts anderes als fortwährende Trennung der Reihen des Subjektiven von den Reihen des Objektiven. Ich finde mich wird also heissen, ich fasse etwas auf, ich nehme etwas wahr, oder dem Wahrnehmenden wird etwas gegeben. Kurz, der Findende soll lediglich passiv sein und es soll in diesem Fall sich ihm etwas aufdringen, das er für sich selbst anerkennt.

Was heisst ich finde mich wollend und nur als wollend kann ich mich finden? „Der Begriff des Wollens ist keiner Real-

erklärung fähig“, meint Fichte „und bedarf auch keiner.“ Denn jeder muss in sich selbst durch intellektuelle Anschauung inne werden, was er bedeute und er wird es ohne Schwierigkeit vermögen. Es genügt, auf die Thatsache hinzuweisen, dass ich eines Wollens bewusst werde. Ich denke zu diesem Wollen etwas Bestehendes, unabhängig von meinem Bewusstsein Vorhandenes hinzu, welches das Wollende sein soll, in diesem Wollen, welches diesen Willen haben, in welchem er inne wohnen soll. Das Bewusstsein eines Willens ist also die Wahrnehmung desselben. Dieses Bewusstseins, dieses Wahrnehmens werde ich mir nun gleichfalls bewusst und beziehe es gleichfalls auf eine Substanz. Die bewusstseiende Substanz ist mir ebendieselbe, welche auch will und darum finde ich als das Wollende mich selbst oder ich finde mich wollend. Warum finde ich mich aber nur als wollend? Um diese Frage zu entscheiden, müssen wir das Ich als Substanz in seinen Aeusserungen betrachten. Das Substantielle ist überhaupt kein Gegenstand der Wahrnehmung, sondern es wird zu einem Wahrgenommenen immer hinzugedacht. Nur etwas, das eine Aeusserung der Substanz sein soll, kann ich unmittelbar wahrnehmen. Nun giebt es zwei Aeusserungen, die unmittelbar dem Ich zugeschrieben werden: Denken (im weitesten Sinne des Wortes, Vorstellen oder Bewusstsein überhaupt) und Wollen. Das erste ist ursprünglich und unmittelbar für sich gar kein Objekt eines besonderen Bewusstseins, sondern das Bewusstsein selbst. Demnach bleibt als ursprünglich-objektive Aeusserung des Ich nur das Wollen, welches auch immer nur objektiv bleibt, nie selbst ein Denken, sondern immer nur die gedachte Aeusserung des Selbstbewusstseins ist. Kurz — die Aeusserung, welche allein ich mir ursprünglich zuschreibe, ist das Wollen; nur unter der Bedingung, dass ich eines solchen mir bewusst werde, werde ich mir meiner selbst bewusst. Also, ich kann mich finden nur als wollend.

Der Beweis, dass ich mich nur als wollend finden kann, gründet sich demnach auf den Begriff des Ich, auf die Notwendigkeit der ursprünglichen Entgegengesetztheit eines Subjektiven und eines Objektiven im Bewusstsein und auf den Charakter des ursprünglich-objektiven, dass es etwas vom Denken unabhängig Vorhandenes, also etwas Reelles, für sich und durch sich selbst Bestehendes sein soll. Alle drei Gründe sind der Art, dass sie sich nie andemonstrieren lassen, sondern jeder hat vielmehr an sich selbst durch innere und intellektuelle Anschauung sowie durch das Selbstbewusstsein deren Wahrheit zu prüfen. Wenn also das Ich sich zum Objekt des Denkens macht, so findet es sich nur wollend, weil der Charakter des Ich darin besteht, dass ein Handelndes und Eins, worauf gehandelt wird, eins und ebendasselbe ist, was der erste Grund besagt, weil ferner das Gedachte, das Objektive bloß für sich und ganz unabhängig vom Denken ist und als solches vom Ich gefunden und erkannt

wird, was der zweite Grund besagt, und weil endlich nur durch die ursprüngliche Identität ein reelles Handeln auf sich selbst oder ein reelles Selbstbestimmen seiner selbst durch sich selbst möglich ist, was der dritte Grund besagt. Ein reelles Selbstbestimmen seiner selbst durch sich selbst ist aber das Wollen, und nur so können wir umgekehrt das Wollen selbst denken. Darum ist der Satz „sich finden“ absolut identisch mit dem „sich wollend finden“ und „nur inwiefern ich mich wollend finde, finde ich mich und inwiefern ich mich finde, finde ich mich notwendig wollend“.

Unsere Aufgabe war, zu sehen, wie wir uns finden werden, indem wir uns selbst denken. Nun fanden wir, dass, wenn wir uns denken, wir uns nur wollend finden können. Jetzt wollen wir zusehen, ob das Gefundene das ursprüngliche Wesen des Ich ausmacht oder nicht; wenn nämlich das Wollen das wahre Wesen des Ich ist, wenn es ganz abgesondert von allem, was nicht Ich ist, gedacht wird, so ist die Deduktion zu Ende; wenn nicht, so müssen wir andere Bedingungen treffen, unter denen wir das Wesenhafte des Ich uns denken können. Darum werden wir zu fragen haben, ob die Denkbarekeit des Wollens selbst einer gewissen Voraussetzung unterliegt. Und darauf ist mit einem Ja zu antworten, denn „das Wollen selbst ist nur unter der Voraussetzung eines vom Ich Verschiedenen denkbar“.

In der philosophischen Abstraktion kann man nämlich von einem Wollen überhaupt reden, welches als solches unbestimmt ist, hier ist aber nicht vom Wollen überhaupt, sondern von einem wirklichen, wahrnehmbaren Wollen die Rede, welches als solches notwendig das Merkmal der Bestimmtheit in sich hat, weil in ihm etwas gewollt wird. „Etwas wollen heisst: fordern, dass ein bestimmtes Objekt, welches im Wollen nur als möglich gedacht wird (denn ausserdem würde es nicht gewollt, sondern wahrgenommen) wirklicher Gegenstand einer Erfahrung werde, und durch diese Forderung wird dasselbe ja aus uns heraus versetzt. In allem Wollen liegt sonach das Postulat eines Objektes ausser uns und es wird in seinem Begriffe etwas gedacht, das wir selbst nicht sind.“ Aber noch mehr. Die Möglichkeit des Wollens setzt schon in uns die Wirklichkeit des Begriffs eines „Ausser uns“ überhaupt voraus und dieser ist nur durch Erfahrung möglich. Diese Erfahrung ist aber gleichfalls eine Beziehung unserer selbst auf etwas ausser uns. Das also, was ich will, ist nie etwas anderes als eine Modifikation eines Objektes, das ausser mir wirklich befindlich sein soll. Mein ganzes Wollen ist sonach durch die Wahrnehmung eines Objektes ausser mir bedingt, und ich bin mir im Wollen nicht wahrnehmbar, wie ich an und für mich bin, sondern nur, wie ich in einer gewissen Beziehung zu ausser mir befindlichen Dingen werden kann.

„Mithin muss ich, um mein wahres Sein (Wesen) zu finden, jenes fremdartige im Wollen wegdenken. Was dann übrig bleibt,

ist mein reines Sein.“ Dieser Satz ist ganz klar und deutlich, denn er ist die richtige Schlussfolgerung aus den Prämissen: „Ich finde mich selbst, als mich selbst, nur wollend“; „Aber das Wollen selbst ist nur unter der Voraussetzung eines vom Ich Verschiedenen denkbar.“

Also

Mit anderen Worten, die Deduktion ist nicht zu Ende und wenn sie weiter befördert werden soll, so kann es sich nur darum handeln, zu sehen, was übrig bleibt, wenn wir die geforderte Abstraktion vornehmen. Das Wollen haben wir als die ursprüngliche Aeusserung des Ich gekennzeichnet, die wir dem Ich zuschreiben können. Insofern ist es als solches ein Erstes, Absolutes in sich selbst und in nichts ausser ihm Gegründetes. Alles Abhängige, durch ein anderes Bedingte und Begründete lässt sich, insofern es dies ist, auch mittelbar aus der Erkenntnis des Begründenden erkennen. Inwiefern also das Wollen ein Absolutes und Erstes ist, ist schlechthin nicht aus dem Einflusse eines Etwas ausser dem Ich, sondern lediglich aus dem Ich selbst zu erklären, und diese Absolutheit desselben wäre es, die durch Abstraktion von allem fremdartigen übrig bliebe. Wie wird nun diese Absolutheit im Wollen gedacht?

Um diese Frage klarzulegen, führt Fichte ein sehr lehrreiches Beispiel an, welches uns unwillkürlich an den geworfenen Stein Spinoza's erinnert. Man denke sich, sagt Fichte, eine Stahlfeder, die niedergedrückt wird. Hört der äussere Druck auf, so strebt sie in ihre Ruhelage zu kommen, sie strebt nach aussen. Dieses wäre das Bild eines wirklichen Wollens als Zustand des Vernunftwesens. Welches ist nun der nächste Grund dieses Strebens als einer wirklich bestimmten Aeusserung der Stahlfeder? Ohne Zweifel eine innere Wirkung derselben auf sich selbst, eine Selbstbestimmung. Wie nun der Grund dieser Selbstbestimmung der Stahlfeder, dem Drucke entgegenzuwirken, in ihr und nicht ausser ihr liegt, so liegt auch der Grund der Selbstbestimmung des Vernunftwesens im Akte des Wollens in ihm selbst. Wie ferner die Aeusserung der Selbstbestimmung der Stahlfeder nur unter der Bedingung möglich ist, dass auf sie von aussen ein Druck geschehe, so ist auch die Aeusserung der Selbstbestimmung des Vernunftwesens oder das wirkliche Wollen nur unter der Bedingung möglich, dass das Vernunftwesen mit etwas ausser ihm in Wechselwirkung stehe. Soll demnach das Absolute oder die Absolutheit im Wollen gedacht werden, so muss hier von der äusseren Bedingung abstrahiert werden, und was da übrig bleibt, wird das Absolute im Wollen zu bedeuten haben. Abstrahieren wir von dem äusseren Drucke bei der Stahlfeder, so bleibt immer noch etwas übrig, wodurch die Stahlfeder, als solche gedacht werden kann. Was ist nun das Uebrigbleibende? Offenbar dasjenige, dem zufolge ich urteile, dass die Stahlfeder, sobald ein Druck auf sie ausgeübt wird, demselben entgegenstrebt,

sonach die eigene Tendenz derselben, sich zu einem Gegenstreben zu bestimmen. So ergiebt auch die Abstraktion in dem durch sein Wollen begriffenen Ich „eine absolute Tendenz zum Absoluten“, eine „absolute Unbestimmbarkeit durch irgend etwas ausser ihm, eine Tendenz, sich selbst absolut zu bestimmen ohne allen äusseren Antrieb, eine Tendenz zur Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen“.

Damit ist das Wesen des Ich konstituiert, und das Resultat der gestellten Aufgabe, das wahre Wesen des Ich mit Hilfe des Denkens unserer selbst, abgesondert von allem, was wir nicht sind, zu finden, würde lauten: „Der wesentliche Charakter des Ich, wodurch es sich von allem, was ausser ihm ist, unterscheidet, besteht in einer Tendenz zur Selbstständigkeit um der Selbstständigkeit willen; und diese Tendenz ist es, was gedacht wird, wenn das Ich an und für sich ohne alle Beziehung auf etwas ausser ihm gedacht wird.“

Das wahre Wesen des Ich ist gefunden, d. h. es ist so gefunden, wie das Ich, wenn es lediglich als Objekt gedacht wird, notwendig gedacht werden muss. Das Gesetz des Ich, welches wir im zweiten Teil aufgestellt haben, lautet aber, dass das Ich nur insofern etwas ist, inwiefern es sich als dasselbe setzt (anschaut, denkt), und dass es nichts ist als was es sich nicht setzt. Dieses Gesetz des Ich war es, was das Ich oder das Vernunftwesen von einem Dinge unterscheidet, denn das Ding ist oder soll sein, ohne selbst von seinem eigenen Sein oder Sein-Sollen das geringste zu wissen, wo also Sein und Bewusstsein vollständig auseinanderfallen; im Ich dagegen fallen Sein und Bewusstsein zusammen, d. h. es ist für das Ich ein Sein nur insofern es für das Bewusstsein ist, und umgekehrt, es ist für das Ich ein Bewusstsein nur insofern es für dasselbe ein Sein ist, dessen es sich bewusst ist. Für das Ich bezieht sich also alles Sein auf ein Bewusstsein, und selbst das Sein oder die Existenz eines Dinges lässt sich nicht denken, ohne eine Intelligenz dazu zu denken, die von diesem Sein oder von dieser Existenz wisse; nur wird dieses Wissen nicht in das Ding selbst versetzt, welches ist, sondern in eine Intelligenz ausser ihm; das Wissen vom Sein des Ich aber wird in dieselbe Substanz verlegt, welche ist und nur insofern als diese unmittelbare Verbindung des Bewusstseins mit dem Sein gesetzt ist, kann man sagen: das Ich sei Dieses oder Jenes. — Das ist das Gesetz des Ich, welches wir aus der allgemeinen Wissenschaftslehre entnehmen und welches hier anzuwenden wir das Recht haben, zufolge der nachgewiesenen Abhängigkeit der Begründung der Sittenlehre von der allgemeinen Wissenschaftslehre.

Wenden wir dieses Gesetz auf das Resultat der ersten Aufgabe an, so ergiebt sich: „So gewiss das in der Lösung der ersten Aufgabe aufgestellte Wesen des Ich ist, so gewiss muss

das Ich davon wissen.“ Mit anderen Worten: es muss ein Bewusstsein der beschriebenen absoluten Tendenz zur Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen geben; daher wird die zweite zu lösende Aufgabe lauten: „Des Bewusstseins seines ursprünglichen Seins sich bestimmt bewusst zu werden.“ Wie bei der ersten Aufgabe, so wollen wir auch hier zunächst die Aufgabe selbst erläutern, ehe wir an die Lösung selbst herangehen. Vor allen Dingen müssen wir daran festhalten, dass Wissen im Geiste der Wissenschaftslehre nichts anderes ist als Bewusst-Werden-Können. Die absolute Tendenz zur Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen haben wir in der ersten Aufgabe als das wahre Wesen des Ich durch freie Selbstbestimmung unseres Denkvermögens und vermittelt einer willkürlichen Abstraktion gefunden. Das wahre Wesen des Ich also hat das frei philosophierende Bewusstsein als ein Objekt des Denkens gefunden. Der Sinn der zweiten Aufgabe ist nun der, dass dasselbe Objekt ursprünglich vor allem freien Philosophieren für uns vorhanden ist und sich uns, so gewiss wir überhaupt zum Bewusstsein kommen, notwendig aufdrängt. Anders ausgedrückt, indem wir das Problem des Wissens berücksichtigen: So gewiss es ein Wissen giebt, so gewiss muss es auch ein Wissen von der absoluten Tendenz zur Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen im Sinne des Bewusst-Werden-Könnens geben. Das Bewusst-Werden-Können ist aber auch ein Bewusstsein, also so gewiss es ein Wissen überhaupt giebt, so gewiss muss es auch ein ursprüngliches Bewusstsein von dem reinen Sein des Ich geben. Und wenn die zweite Aufgabe uns nun auffordert „des Bewusstseins unseres ursprünglichen Seins uns bestimmt bewusst zu werden“, so lässt sich die ganze Schwierigkeit der Lösung derselben nur auf die Frage zurückführen, ob das ursprüngliche Bewusstsein unseres wahren Seins anders beschaffen sei als dasjenige, was wir als Philosophen in uns hervorgebracht haben. Darauf ist aber vom Standpunkte der Wissenschaftslehre sehr leicht zu erwidern, dass dies der Fall nicht sein kann und zwar aus folgenden Gründen: Der Philosoph kann keine andere subjektive Denkform besitzen, als die gemeinsame und ursprüngliche aller Vernunft. Der Einwand der Subjektivität fällt also weg. Das Vernunftwesen ist ferner so eingerichtet, dass, indem es denkt, es in der Regel sein eigenes Denken nicht betrachtet, sondern nur das Gedachte, sich selbst als Subjekt im Objekte verliert. Und wenn die Philosophie es sich zur Aufgabe macht, die Einflüsse des Subjekts auf die Bestimmung des Objekts festzustellen und das Subjekt als solches kennen zu lernen, so kann sie ihre höchst wichtige Aufgabe nur dadurch lösen, dass die Reflexion, wodurch das Objekt gedacht, zum Objekt einer neuen Reflexion gemacht wird — dasselbe, was wir bei der Entwicklung des theoretischen Ich gesehen haben. Aus diesen Gründen folgt die Erkenntnis, dass das ursprüngliche Bewusstsein unseres reinen

Seins und das durch die freie Selbstbestimmung unseres Denkens beim Philosophieren hervorgebrachte Bewusstsein notwendig zusammenfallen müssen, und dass der Sinn der zweiten Aufgabe kein anderer ist, als dass wir das Wissen von etwas, was wir schon besitzen, zu erzeugen haben oder, dass wir das, was wir schon unbewusst erzeugt haben, mit Bewusstsein, mit dem Wissen davon in uns wiedererzeugen. Wir wollen das Bewusstsein des von uns unbewusst Erzeugten haben, und weil das ursprüngliche Bewusstsein desselben mit dem mit Bewusstsein durch Philosophieren zu erzeugenden Bewusstsein zusammenfällt, so können wir auch sagen, dass der Sinn der zweiten Aufgabe kein anderer ist als „des genetischen Bewusstseins unseres reinen Seins uns bestimmt bewusst zu werden“.

Die Auflösung der in diesem Sinne gefassten zweiten Aufgabe ist nun die: wenn das Ich des genetischen Bewusstseins seines ursprünglichen Seins, d. h. jener absoluten Tendenz zur Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen, sich bestimmt bewusst werden soll, so muss es sich als frei, d. h. als Vermögen einer Kausalität durch den blossen Begriff setzen. Mit anderen Worten, das Bewusstsein des genetischen Bewusstseins unseres reinen Seins ist nichts anders, als das Bewusstsein unserer Freiheit als Vermögen einer Kausalität des Denkens auf das Sein, des Begriffs auf die Natur, der Idee auf die Wirklichkeit, des Idealen auf das Reale. Die Aufgabe wird demnach als aufgelöst zu betrachten sein, wenn wir das genetische Bewusstsein der Freiheit in uns erzeugt haben, oder wenn wir uns klar geworden sind, wie wir die Freiheit uns zu denken haben.

„Die Freiheit“, hat Kant gesagt, „ist das Vermögen, einen Zustand (ein Sein und Bestehen) absolut anzufangen.“ Diese Nominalerklärung findet Fichte vortrefflich, für den Zweck der Begründung der Ethik im Sinne der Wissenschaftslehre aber für nicht ausreichend, denn die Möglichkeit der Nominalerklärung in dem obigen Sinne setzt die Realerklärung voraus, „wie denn ein Zustand schlechthin angefangen werden könne, oder wie sich denn das absolute Anfangen eines Zustandes denken lasse, welches einen genetischen Begriff der Freiheit gegeben und diesen Begriff vor unseren Augen erzeugt hätte“. Kant's Nominalerklärung der Freiheit führt uns also wiederum auf den genetischen Begriff der Freiheit im Sinne der Wissenschaftslehre. Die Realerklärung der Freiheit bringt die Wissenschaftslehre in der Form des Nachweises, dass die Erzeugung des genetischen Begriffs der Freiheit nur dadurch möglich ist, dass das Ich einen absoluten Zustand allerdings anfangen kann, aber nicht etwa, indem es ihn an nichts anknüpft, denn das Vernunftwesen denkt notwendig nur vermittelnd und anknüpfend, indem es ein Sein an ein anderes Sein anknüpft, sondern, indem es den anzufangenden Zustand an etwas anknüpft, welches kein Sein ist.

Nun giebt es ausser dem Sein für uns nichts anderes als das Denken. Also die Erzeugung des genetischen Bewusstseins der Freiheit ist nur dadurch möglich, dass das Ich einen Zustand als Sein absolut anfangen kann, indem es ihn an das Denken als zu seinem Grunde anknüpft. (Hier müssen wir an dem Unterschied zwischen Denken und Sein festhalten. Während nämlich das Sein ein Gesetztsein, Fixiertes und Bestehendes bedeutet, wird das Denken als Agilität und bloß als Agilität der Intelligenz gefasst.) Anders ausgedrückt: wir können die Freiheit nur dadurch denken, dass wir das Sein als einen Zustand von dem Denken oder dem Begriff können herfliessen lassen oder, dass wir das Denken selbst denken können, indem wir die Begriffe als Begriffe und nicht als Dinge denken.

Umgekehrt folgt daraus, dass wir die Freiheit nicht denken können, wo wir, objektiv ausgedrückt, das Sein von einem anderen Sein folgen lassen (ein solches Sein erkennen wir als ein notwendiges Sein, keineswegs aber als Produkt der Freiheit) und wo wir, subjektiv ausgedrückt, ein Sein als Zustand an ein anderes Sein anknüpfen (auf diese Weise entsteht uns ebenso der Begriff eines notwendigen Seins).

Daraus können wir ferner folgern, dass wir uns nur die Intelligenz als frei, d. h. als sich selbst durch sich selbst bestimmend denken können, denn das Freie soll sein, ehe es bestimmt ist, es soll ein vor seiner Bestimmtheit unabhängiges Dasein haben. Darum kann ein Ding als frei, d. h. als sich selbst durch sich selbst bestimmend nicht gedacht werden, weil es nicht eher ist als seine Natur, die nichts anderes ist als der Umfang seiner Bestimmungen, welche als solche von der Intelligenz allein festgestellt werden. Der Satz, dass nur die Intelligenz als frei gedacht werden kann, lässt sich auch umkehren und ergiebt den dem Sinne nach völlig identischen Satz, dass nur das Freie als Intelligenz gedacht werden kann, was uns auf den Satz führt, dass die Intelligenz als solche notwendig frei ist, d. h. sobald die Intelligenz sich als solche fasst, ist sie frei. Darum erklärt Fichte: „Was es (das Vernunftwesen als Intelligenz) je werden soll, dazu muss es sich selbst durch den Begriff machen, und was es je sein wird, dazu wird es sich durch ihn gemacht haben“, wobei die Kausalität des Begriffs oder die Freiheit vorausgesetzt ist. Die Freiheit ist aber nicht etwa als etwas Wirkliches, sondern als etwas erst zu Verwirklichendes, nicht als etwas Bestehendes, sondern als etwas zu Erreichendes, nicht als etwas Reales, sondern als etwas erst zu Realisierendes, kurz, sie ist nur als Vermögen vorausgesetzt. Der Begriff des Vermögens aber hat nur insofern eine Bedeutung, als er betrachtet werden kann als den Möglichkeitsgrund einer Wirklichkeit enthaltend, ohne irgend welche qualitative oder quantitative Bestimmtheit; oder, wie sich Fichte ausdrückt, der Begriff des Vermögens ist „ein solcher Begriff, an welchem eine Wirklichkeit als an ihrem Grund im Denken

sich anknüpfen lässt, ohne das mindeste in ihm liegende Datum, was für eine Wirklichkeit dies sein werde“.

Fassen wir alles, was in Bezug auf die zweite Aufgabe gesagt worden ist, zusammen, so ergibt sich als Resultat derselben, dass das Ich des Bewusstseins seines ursprünglichen Seins sich nur vermöge seiner Setzung als frei bestimmt bewusst werden kann, oder dass wir uns des genetischen Bewusstseins der Freiheit bewusst werden können nur vermittelt der Freiheit als Vermögen einer Kausalität durch den blossen Begriff.

Mit der Auflösung der zweiten Aufgabe ist die Frage nach dem Was der Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit beantwortet, und wenn sich an die beiden ersten Aufgaben noch eine dritte anschliesst, so wissen wir schon, dass letztere einen synthetischen Charakter haben muss, oder dass sie die Frage nach dem Wie zu beantworten haben wird. In der ersten Aufgabe handelte es sich darum, das Ich zum Objekte unseres Denkens zu machen, uns selbst zu denken, d. h. das Ich nur objektiv zu betrachten; in der zweiten darum, das Gefundene in der ersten Aufgabe in eine Beziehung zu uns, den Denkenden zu bringen, d. h. das Ich nur subjektiv zu betrachten; wir haben aber ausdrücklich hervorgehoben, dass das Ich sich uns einmal nur als objektiv und ein anderes Mal als subjektiv darstellt, weil wir nicht anders denken können, als indem wir die beiden Reihen des Subjektiven und des Objektiven durch die Trennung nach einander denken, und dass das Wesen des Ich oder die Ichheit weder in der blossen Subjektivität, noch in der blossen Objektivität, sondern in der ursprünglichen Identität beider besteht, wo also eine Unterscheidung zwischen dem Subjektiven und Objektiven, zwischen dem Ich als Objekt und dem Ich als Subjekt nicht vorgenommen werden kann. Anders ausgedrückt: der ersten Aufgabe lag die Annahme zu Grunde, dass das Ich darum denkt, weil es ist; der zweiten die Annahme, dass es darum ist, weil es denkt; dieses Verhältnis eines Darum und eines Weil aber drückt nicht das ganze, wahre Wesen des Ich aus, denn es ist keines von beiden, weil es das andere ist; es ist überhaupt nicht zweierlei, sondern absolut eins, die Ichheit, die ursprüngliche Identität aller beiden, die erst unser Bewusstsein trennt, um sie denken zu können, oder um sie ins Bewusstsein zu erheben. In der dritten Aufgabe wird es sich also auch um eine Beziehung des Gefundenen handeln, aber nicht zu dem Objektiven oder dem Subjektiven des Ich allein, sondern zu dem Wesenhaften des Ich, zu der ursprünglichen Identität der beiden, oder es wird sich um eine Beziehung des gefundenen Wesens des Ich zu dem Ich als Subjekt-Objekt handeln, welches auch als das ganze Ich bezeichnet werden kann.

„Zu sehen, auf welche Weise das Ich seiner Tendenz zur absoluten Selbstthätigkeit, als einer solchen, sich bewusst werde“,

also lautet die zu lösende Aufgabe, und weil das Bewusst-Werden nichts anderes ist als das Bewusstsein oder die Reflexion des Ich über das vom Ich im Ich Gesetzte als sein Wesen oder als seine notwendige Aeusserung, so lässt sich die Aufgabe auf die Frage nach der Art und Weise der Aeusserung der als Wesen des Ich gesetzten Tendenz zur Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen zurückführen. Die Aufgabe wird demnach als gelöst zu betrachten sein, wenn wir die Aeusserungsweise des Wesens des Ich klargelegt haben. Was heisst nun Aeusserungsweise des Wesens des Ich? Das Wesen des Ich als Objekt betrachtet besteht, wie wir gesehen haben, in einer Tendenz zu absoluter Selbstthätigkeit; diese Tendenz ist also als Wesen des Ich gesetzt, sie gehört zum Ich und in das Ich notwendig und kann nicht weggedacht werden, ohne dass das Ich selbst aufgehoben werde; sie ist als wesentlich, bestehend, unaustilgbar gesetzt. Dasjenige aber, was als wesentlich, bestehend und unaustilgbar im Ich gesetzt ist, ist nichts anderes als ein Trieb. Also die gesetzte, das Wesen des Ich konstituierende Tendenz zur absoluten Selbstthätigkeit ist nichts anderes als ein Trieb, der als solcher treibt, weil er der reelle innere Erklärungsgrund einer wirklichen Selbstthätigkeit sein kann. Daraus ist nun zu schliessen, dass die Aeusserung der Tendenz zur absoluten Selbstthätigkeit nichts anderes sein kann als die Aeusserung eines noch näher zu bestimmenden Triebes. Worauf soll sich nun der Trieb beziehen oder äussern, da ja das Wesen jedes Triebes darin besteht, dass er treibt oder sich äussert? Jedenfalls nicht auf das Ich als Subjekt oder auf das Ich als Objekt allein, sondern auf das Ich als Subjekt-Objekt oder auf das ganze Ich, was übrigens schon die Formulierung der dritten Aufgabe aussagt. Also: „die gesetzte Tendenz äussert sich notwendig als Trieb auf das ganze Ich“. Damit ist die reduzierte Aufgabe gelöst, und wenn die Deduktion noch nicht zu Ende ist, so ist es klar, dass es sich nur um die Aeusserungsweise des Triebes selbst handeln kann. Unsere nächste zu lösende Frage wird also die sein, zu untersuchen, wie sich der auf das ganze Ich gehende Trieb dem Ich als Subjekt-Objekt gegenüber äussert.

Den Ausführungen des zweiten Teils zufolge, wo wir die Möglichkeit des Setzens eines Gefühls und eines Triebes besprachen, sollte man meinen, dass aus der Aeusserung des Triebes auf das ganze Ich ein Gefühl folgen würde. Indes untersuchen wir, ob dies der Fall sein kann. Das Gefühl ist der Ausdruck eines Nicht-Könnens, welches seinerseits das Vorhandensein einer Trennung des Ich in die Reihe des Subjektiven und die des Objektiven voraussetzt. Das Zustandekommen eines Gefühls also setzt das Vorhandensein des Bewusstseins als Trennung des Subjektiven vom Objektiven voraus. In dem Bewusstsein werden nun die beiden Reihen nacheinander gedacht und zwar so, dass das eine Mal das Objektive vom Subjektiven, das andere Mal das Sub-

jektive vom Objektiven abhängig gemacht wird. Setzt das Bewusstsein das Subjektive abhängig vom Objektiven, so erfolgt eine unmittelbare Beziehung des Objektiven im Ich auf das Subjektive desselben, des Seins desselben auf sein Bewusstsein, und diese blosser unmittelbare Beziehung ist eben das Gefühl. Das Zustandekommen des Gefühls setzt also das Vorhandensein des Bewusstseins im Sinne der Trennung voraus. Hier handelt es sich aber nicht um die Bestimmung des Triebes auf das Objektive oder das Subjektive im Ich, sondern um die Bestimmung des ganzen Ich durch den Trieb, d. h. des Ich, bevor die Trennung desselben stattfand. Mithin: „Aus dieser Aeusserung des Triebes erfolgt keineswegs ein Gefühl, wie man der Regel nach erwarten sollte.“

Nachdem wir nun das Gefühl als Produkt der Aeusserung des Triebes auf das ganze Ich zurückgewiesen haben, scheint es, dass die Frage nach der Aeusserungsweise des Triebes auf das ganze Ich gar nicht zu lösen sei, denn wir können nur dasjenige wissen, was wir mit Bewusstsein zum Bewusstsein erheben können; das ganze Ich aber können wir nicht denken, umso weniger zum Bewusstsein erheben; also der Weg der Deduktion scheint uns in eine Sackgasse führen zu wollen. Doch Fichte weiss sich zu helfen: „Um nun doch etwas zu verstehen, bleibt uns nichts übrig, als von einem der beiden Teile, in welche wir zufolge unserer Schranken uns selbst notwendig zertrennen, anzufangen. Am schicklichsten fangen wir, besonders da wir bei dem Ich stehen, inwiefern das Objektive in der Notmässigkeit des Subjektiven sein soll, bei dem Subjektiven an. Sonach wird das Ich als Intelligenz ganz sicher durch den Trieb unmittelbar bestimmt.“ Eine Bestimmung der Intelligenz nennt Fichte einen „Gedanken“. Mithin lautet die Antwort auf die Frage nach der Aeusserungsweise des Triebes auf das ganze Ich: „Aus der Aeusserung des Triebes erfolgt notwendig ein Gedanke.“

Damit ist auch die Deduktion der Strenge nach zu Ende, und es kann sich weiter nur noch darum handeln, diesen Gedanken als Aeusserungsweise des Triebes auf das ganze Ich seiner Form und seinem Inhalte nach zu untersuchen, da ja jeder Gedanke alles beides enthalten muss. Untersuchen wir den Gedanken seiner Form nach.

Der Gedanke ist als Bestimmung der Intelligenz ein bestimmtes Denken. Das bestimmte Denken kann aber seinen Grund der Bestimmtheit entweder in einem Dasein haben, wie z. B. wenn ein wirkliches Objekt gedacht wird, wobei der Gedanke unserem Bewusstsein nach bestimmt ausfällt, weil das gedachte Ding bestimmt beschaffen ist, oder in einem anderen Denken, wie z. B. wenn wir einen erschlossenen Gedanken denken, wobei die bestimmte Einsicht desselben aus einem andern Denken folgt und sich in eine Reihe von Vernunftgründen auflösen lässt. Wie verhält sich nun der seiner Form nach zu

untersuchende Gedanke zu den zwei angeführten Arten von Gedanken?

Es ist klar, dass er mit keiner von beiden Arten zusammenfällt und zwar aus folgenden Gründen: Mit der ersten Art von Gedanken kann er nicht zusammenfallen, weil der Grund seiner Bestimmtheit nicht in einem Dasein liegt, und weil überhaupt keine objektive Bestimmung, nicht einmal die des objektiven Ich, sondern die des ganzen Ich gedacht wird, „welches wir zwar freilich nicht begreifen, doch aber davon wissen, dass es nicht als lediglich objektiv zu betrachten sei“. Ebensowenig kann er mit der zweiten Art von Gedanken zusammenfallen, weil der Grund seiner Bestimmtheit nicht in einem Denken liegt, weil in diesem Denken das Ich sich selbst denkt und zwar nach seinem Grundwesen, nicht etwa mit Prädikaten, die aus diesem abgeleitet sind, und weil der Gedanke in dem Ich durch kein anderes Denken bedingt ist, sondern selbst alles andere Denken bedingt. Also — der seiner Form nach zu untersuchende Gedanke ist weder durch ein Sein noch durch ein Denken bedingt. Etwas aber, was weder durch ein Sein noch durch ein Denken bedingt ist, heisst Absolut-Erstes und durch sich selbst Bestimmtes, insofern Unmittelbares. Also:

„Der Gedanke des Ich ist seiner Form nach ein erstes, absolutes und unmittelbares Denken“. Der Gedanke ist ein erstes und absolutes Denken heisst es, es wird so gedacht, schlechthin weil es so gedacht wird und ist nicht weiter zu erklären oder abzuleiten aus Gründen ausser ihm. Darauf beruht die Würde und Absolutheit des Sittengesetzes, denn es wird sich herausstellen, dass dieser Gedanke nichts anderes ist als das Sittengesetz selbst oder das Bewusstsein unserer Pflichten. Kurz: Dieser Gedanke oder dieses bestimmte Denken ist seiner Form nach das absolute Prinzip unseres Seins; durch dasselbe konstituieren wir schlechthin unser Wesen und in ihm besteht unser Wesen, denn unser Wesen ist nicht ein materielles Bestehen, wie das der leblosen Dinge, sondern es ist ein Bewusstsein und zwar ein bestimmtes Bewusstsein. Der Gedanke ist ferner ein unmittelbares Denken, denn Denken ist ja eben das unmittelbare Bewusstsein der Bestimmung seiner selbst als Intelligenz. Ein unmittelbares Bewusstsein heisst aber Anschauung, und weil hier die Intelligenz sich selbst durch sich selbst, nicht etwa durch eine Bestimmung eines Gefühls oder eines materiellen Bestehens anschaut, so heisst die Anschauung eine intellektuelle Anschauung, die als einzig-ursprüngliche und wirkliche in jedem Menschen vorkommt und die der Transzendental-Philosoph jedem Menschen zumutet. Der Gedanke ist demnach ein unmittelbares Denken, weil es sich auf der intellektuellen Anschauung gründet.

Untersuchen wir nun denselben Gedanken seinem Inhalte nach. Der Inhalt eines Gedankens ist das, was gedacht wird. In diesem Gedanken wird die Bestimmung des ganzen Ich durch

den Trieb zur absoluten Selbstthätigkeit als Aeusserung der als Wesen des Ich gesetzten Tendenz zur absoluten Selbstthätigkeit gedacht. Wollen wir also den Gedanken seinem Inhalte nach untersuchen, so müssen wir die Bestimmung des ganzen Ich durch den Trieb denken, was seinerseits die Möglichkeit des Denkens des ganzen Ich voraussetzt. Diese Voraussetzung können wir aber unserer Untersuchung nicht zu Grunde legen, weil wir das ganze Ich nicht denken können, sondern nur seine Teile. Soll also der Gedanke seinem Inhalte nach untersucht werden, so müssen wir statt die Bestimmung des ganzen Ich die wechselseitige Bestimmung des Subjektiven durch das Objektive und den Bestimmungstrieb und umgekehrt denken, und diesen Weg wollen wir auch einschlagen.

Denken wir zunächst das Subjektive durch die Objektivität bestimmt. Das Wesen der Objektivität ist ein absolutes, unveränderliches Bestehen. Dieses, auf das Subjektive angewandt, giebt ein beharrliches, unveränderliches oder mit einem anderen Worte, ein gesetzlich notwendiges Denken. Nun ist der das ganze Ich und insofern auch das Subjektive in ihm bestimmende Trieb ein Trieb zur absoluten Selbstthätigkeit. Wenn wir dieses auf die Bestimmung des Subjektiven durch das Objektive übertragen, so ergiebt sich als Inhalt des Gedankens, „dass die Intelligenz sich selbst das unverbrüchliche Gesetz der absoluten Selbstthätigkeit geben müsste“.

Denken wir jetzt das Objektive im Ich durch das Subjektive bestimmt. Das Wesen des bestimmenden Subjektiven ist das Setzen eines absoluten, aber völlig unbestimmten Vermögens der Freiheit. Uebertragen wir den Trieb zur Selbstthätigkeit auf die Bestimmung des Objektiven durch das Subjektive (die Kausalität des Begriffs), so ergiebt sich als Inhalt des Gedankens, dass der Gedanke unter der Bedingung der Möglichkeit des „Sich-selbst-frei-denken-könnens“ der Intelligenz steht.

Das Wesen des ganzen Ich besteht aber weder in der Bestimmung des Subjektiven durch das Objektive und den Bestimmungstrieb allein, noch umgekehrt, sondern in der Vereinigung beider. Wollen wir demnach die Bestimmung des ganzen Ich durch den Trieb denken, so müssen wir beides vereinigen und die Synthese würde lauten: „Jene Gesetzgebung äussert sich nur unter der Bedingung, dass man sich als frei denkt, denkt man sich aber als frei, so äussert sie sich notwendig.“ Mit anderen Worten, die Bestimmung des ganzen Ich durch den Trieb ist eine Synthese zwischen den Kategorien der Notwendigkeit und der Freiheit und darum ist auch der zu untersuchende Gedanke nichts anderes, als die notwendige Weise, unsere Freiheit zu denken.

Verbinden wir die Resultate der drei Aufgaben, so ergiebt sich als gemeinschaftliches Resultat der angestellten Deduktion folgendes: „Wir sind genötigt zu denken, dass wir schlechthin

durch Begriffe mit Bewusstsein und zwar nach dem Begriffe der absoluten Selbstthätigkeit uns bestimmen sollen, und dieses Denken ist eben das gesuchte Bewusstsein unserer ursprünglichen Tendenz zu absoluter Selbstthätigkeit.“

Ueerblicken wir die Deduktion, indem wir an die Aufgabe der Begründung anknüpfen. Der Zweck der Begründung war der, den Gedanken, dass wir auf eine gewisse Weise handeln sollen, aus dem System der Vernunft überhaupt als notwendig abzuleiten; nachzuweisen, dass, wenn überhaupt ein vernünftiges Wesen angenommen werde, dasselbe einen solchen Gedanken denke oder dass die sittliche Natur des Menschen, als Grund der sich uns unmittelbar aufdrängenden Zunötigung, ganz unabhängig ist von Zwecken ausser uns, einiges zu thun und einiges zu unterlassen, also dass die sittliche Natur des Menschen notwendig zur Natur des Vernunftwesens gehört.

Anders ausgedrückt, die Begründung der Ethik sollte uns zeigen, dass der sogenannte kategorische Imperativ Kant's von dem Standpunkte der Wissenschaftslehre ganz begreiflich sei, ohne irgend welche verborgene Eigenschaften desselben (*qualitates occultae*) anzunehmen, wie es die Nachbeter Kant's ohne die positive Veranlassung des Urhebers der Vernunft-Kritik zu machen pflegten, indem sie annahmen, der kategorische Imperativ Kant's sei ein durch die Gottheit lebhaft angeregtes Sittengesetz. Oder, indem wir uns Kant's Terminologie bedienen: Die Begründung der Ethik hatte die Aufgabe zu zeigen, dass der deduzierte Gedanke, als Gesetz gedacht, Ausdruck der Autonomie des Ich im Gegensatze zu aller Heteronomie des Ich sei, wobei der Bestimmungsgrund der Handlung des Ich als in einer Transzendenz oder in einer Realität ausser dem Ich liegend angenommen wird. Bedienen wir uns der Ausdrücke, die wir in unserem ersten Teil festgestellt haben, so können wir auch sagen, dass die Begründung der Ethik den Zweck hatte zu zeigen, dass das Sollen eine Realität in dem Ich und für das Ich hat, und zwar nicht als Abdruck der gegebenen Wirklichkeit oder des unmittelbar wahrnehmbaren Seins, sondern als eine erst hervorzubringende, an das Denken anzuknüpfende Realität. Der Begriff des Sollens als Ausdruck einer Notwendigkeit im Begriffe, die jedoch keineswegs in der Wirklichkeit als Notwendigkeit aufzutreten braucht, wäre demnach der Gegenstand der Begründung der Ethik als Wissenschaft. Bringen wir endlich die Idee der Freiheit in die Begründung der Ethik, so können wir auch sagen, dass die Begründung der Ethik gleichbedeutend sei mit der Frage, wie wir die Freiheit zu denken haben, oder mit der Frage, wie wir die Notwendigkeit und Freiheit als vereinigt denken können.

Dies alles ist in unserem Kapitel über die Begründung der Ethik Fichte's geschehen und damit auch das Prinzip der Sittlichkeit deduziert. Nur der Voraussetzung (im Sinne des Postulats,

d. h. des Satzes, der sich nicht beweisen lässt und der keines Beweises fähig ist) dürfen wir nicht vergessen, die der ganzen Untersuchung zu Grunde liegt, nämlich, dass das Vernunftwesen als solches betrachtet absolut, selbständig, schlechthin der Grund seiner selbst ist, dass es also ursprünglich, d. h. ohne sein Zuthun schlechthin nichts sei, und dass es nur durch sein eigenes Thun sich dazu machen muss, was es werden soll; kurz, dass das Vernunftwesen eine ganz eigentümliche, von allem wirklichen Sein völlig unterschiedene Art der Existenz führt, nämlich als Intelligenz, d. h. die Art der Existenz in und mit Begriffen. Der ganzen Untersuchung liegt also als Voraussetzung der Gedanke zu Grunde, dass das Vernunftwesen als Intelligenz gedacht wird. Die Intelligenz muss aber, wenn sie überhaupt gedacht wird, als frei gedacht werden, d. h. als ein Wesen, welches das Vermögen hat, durch seinen Begriff ein Sein hervorzubringen; der ganzen Untersuchung liegt also als Voraussetzung der Gedanke zu Grunde, dass die Idee der Freiheit notwendig gedacht wird, wenn das Vernunftwesen gedacht werden muss. Die Freiheit wird demnach nicht weiter zu erklären sein, wenn man sie nicht in Schein verwandeln will; und wenn man sie nicht weiter erklärt, so giebt es hierfür keinen theoretischen, wohl aber einen praktischen Vernunftgrund: den festen Entschluss, der praktischen Vernunft das Primat zuzuerkennen, das Sittengesetz für die wahre letzte Bestimmung des Wesens des Ich zu halten und nicht etwa durch Vernünftellei darüber hinaus zu gehen und dasselbe in einen Schein zu verwandeln. Darum sagt Fichte: „Ich bin wirklich frei ist der erste Glaubensartikel, der uns den Uebergang in eine intelligible Welt bahnt und in ihr zuerst festen Boden darbietet. Dieser Glaube ist zugleich der Vereinigungspunkt zwischen beiden Welten und von ihm geht unser System aus, das ja beide Welten umfassen soll.“

Die Freiheit, in dem oben erläuterten Sinne vorausgesetzt, in Verbindung mit dem Begriff der Selbständigkeit als Vereinigung zwischen Freiheit und Notwendigkeit (denkt sich nämlich das Ich als selbständig, so denkt es sich notwendig als frei und denkt es seine Freiheit, so denkt es sie notwendig unter dem Gesetz der Selbständigkeit), ergiebt das Prinzip der Sittlichkeit, welches lautet: „Das Prinzip der Sittlichkeit ist der notwendige Gedanke der Intelligenz, dass sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme, bestimmen sollte.“

Analysieren wir diese Definition des Prinzips der Sittlichkeit! Es ist zunächst ein Gedanke, keineswegs ein Gefühl oder eine Anschauung, wiewohl er sich auf die intellektuelle Anschauung der absoluten Thätigkeit der Intelligenz gründet; ein reiner Gedanke, dem nicht das geringste von Gefühl oder von sinnlicher Anschauung beigemischt sein kann, da er der unmittelbare Begriff der reinen Intelligenz von sich selbst als solcher ist; ein notwendiger Gedanke, denn er ist die Form, unter welcher

die Freiheit der Intelligenz gedacht wird; der erste und absolute Gedanke, denn da es der Begriff des Denkenden selbst ist, so gründet er sich auf keinen anderen Gedanken als Folge auf seinen Grund und ist durch keinen anderen bedingt. Was den Inhalt des Gedankens als Ausdruck des Gesetzes der Selbstständigkeit anbelangt, so wird nichts gefordert als absolute Selbstständigkeit, absolute Unbestimmbarkeit durch irgend etwas ausser dem Ich, oder der Inhalt dieses Gedankens ist, dass das freie Vernunftwesen solle; denn das Sollen ist eben der Ausdruck für die Bestimmtheit der Freiheit, dass es seine Freiheit unter ein Gesetz bringen solle, dass dieses Gesetz kein anderes sei, als der Begriff der absoluten Selbstständigkeit; endlich, dass dieses Gesetz ohne Ausnahme gelte, weil es die ursprüngliche Bestimmung des freien Wesens enthält.

Um Missverständnissen über das soeben formulierte Prinzip der Sittlichkeit vorzubeugen, wollen wir das Verhältnis desselben zum gewöhnlichen Bewusstsein ganz kurz charakterisieren. Dass das gewöhnliche Bewusstsein sich der Gründe des abgeleiteten Prinzips der Sittlichkeit nicht bewusst werden kann, ist eine klare und deutliche Schlussfolgerung aus den Prämissen, die wir als gemeine und philosophische oder gelehrte Erkenntnis haben hervortreten lassen, so dass die Wahrheit des obigen Satzes keines Beweises mehr bedarf, und wenn wir diesen Gedanken noch einmal hervorheben, so geschieht es nur, um dem Missverständnisse vorzubeugen, das gemeine Bewusstsein müsse des Zusammenhanges des Prinzips der Sittlichkeit mit seinen Gründen sich notwendig bewusst werden.

Ebenso wäre es ein Missverständnis der Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit, wenn man fordern wollte, dass das in seiner Allgemeinheit abstrahierte Prinzip der Sittlichkeit als Art und Weise unsere Freiheit zu denken ohne weiteres Zuthun des freien Nachdenkens unter den Thaten des gemeinen Bewusstseins sich vorfinde. Denn das gemeine Bewusstsein ist das Bewusstsein der Thaten in ihrer unmittelbaren Bestimmtheit und mannigfaltigen Einzelheit; in ihm kommt also nur ein bestimmtes, keineswegs aber ein abstraktes Denken als That vor, während das abgeleitete Prinzip der Sittlichkeit mit seiner Allgemeinheit ein abstraktes Denken voraussetzt, welches seinerseits nur durch die philosophische Abstraktion, als ein freies Handeln der Intelligenz möglich ist. Das gewöhnliche Bewusstsein kann sonach sich des Bewusstseins des Prinzips der Sittlichkeit nicht bewusst werden; das Bewusstsein der That der Sittlichkeit muss es aber haben gemäss der Definition, dass die Wissenschaftslehre die pragmatische Geschichte des Bewusstseins sei, und dieses Bewusstsein eben ist eine That unserer inneren Erfahrung, die Jedem aus der Art und Weise, wie er seine freien Handlungen oder die frei gedachten Handlungen Anderer beurteilt, einleuchtet. Denn, will Jemand seine freien Handlungen

beurteilen, so heisst dies so viel wie, er will seine Freiheit denken, und da das Sittengesetz die einzige Art und Weise, unsere Freiheit zu denken ist, so wird er das Sittengesetz als Thatsache seiner inneren Erfahrung entdecken können. Ist Jemand aber nicht imstande das Sittengesetz als eine Thatsache seiner inneren Erfahrung zu entdecken, so heisst das, er ist durch Leidenschaften und Begierden verhindert seine Freiheit zu denken, und kann infolgedessen seine freien Handlungen nicht beurteilen. Will man ihn veranlassen, das Prinzip der Sittlichkeit in sich zu entdecken, so genügt es ihn zu veranlassen, die Handlungen Anderer zu beurteilen, er wird sich dann gezwungen fühlen die nämlichen Handlungen als frei zu denken, d. h. er wird veranlasst, seine Freiheit zu denken, und dieses hat die Entdeckung des Sittengesetzes als Thatsache der inneren Erfahrung zur Folge.

„Niemand wird z. B. unwillig“, sagt Fichte, „niemand wird über die Flamme zürnen, die sein Haus verzehrte, wohl aber über den, der sie anlegte oder verwahrloste. Wäre er nicht ein Thor, sich über ihn zu erzürnen, wenn er nicht voraussetzte, dass derselbe auch anders hätte handeln können und dass er anders hätte handeln sollen.“

Damit schliessen wir das Kapitel über die Begründung der Ethik Fichte's und wenden uns zu dem zweiten: die psychologischen Grundlagen der Ethik Fichte's.

B. Grundlegung.

Das erste Kapitel des dritten Teils hat uns gezeigt, wie die Ethik Fichte's, unter dem Gesichtspunkt der Begründung betrachtet, aussieht. Dort wurde von der Thatsache der Sittlichkeit ausgegangen, diese Thatsache als Aeusserungsweise unserer sittlichen Natur erkannt und die sittliche Natur des Menschen als notwendiger Bestandteil unserer Natur überhaupt oder des Ich hingestellt. Diese aufsteigende Bewegung in der Beweisführung behufs der Begründung der Ethik als Wissenschaft war nur dadurch möglich, dass die Freiheit und Selbständigkeit als wesentliche Merkmale des Ich angenommen wurden, woraus die Sittlichkeit als Thatsache der unmittelbaren Erfahrung erklärt werden und worauf das Sittengesetz als Basis der Sittlichkeit gegründet werden sollte. Dem Kapitel der Begründung der Ethik Fichte's lag also die Annahme der Freiheit und Selbständigkeit des Ich als Voraussetzung zu Grunde. Diese Annahme nun, kann Jemand behaupten, sei eine willkürliche Abstraktion und infolgedessen sei die Begründung der Ethik Fichte's hinfällig. Wenn Fichte in der wissenschaftlichen Begründung der Ethik ein Verdienst zuzuschreiben wäre, so müsste es nach dem offenen Zugeständnisse der Annahme, die der Begründung zu Grunde liegt, als ein zweifelhaftes Verdienst erscheinen, denn Jemand könnte mit der

Annahme kommen, dass nicht die Freiheit und Selbständigkeit, sondern die Unfreiheit und Abhängigkeit das Wesen des Ich ausmachen. Die Annahme an und für sich wäre also als eine Quelle des Zweifels gegen die Begründung der Ethik Fichte's anzusehen.

Es sind aber auch andere Gründe vorhanden, die ebenfalls als Quellen des Zweifels angesehen werden könnten. Zunächst die Betrachtungsweise selbst auf der höchsten Stufe des Geisteslebens in der Form der Analyse. Das Bewusstwerden des Prinzips der Sittlichkeit als Prinzip der Sittlichkeit, d. h. als notwendige Aeusserungsweise des Ich ist die höchste Stufe des Geisteslebens, und dieses scheint mit der Erfahrung nichts zu thun zu haben, denn das Prinzip der Sittlichkeit darf ja nichts enthalten, was aus der Erfahrung stammt oder durch irgend welche Abstraktion von der Erfahrung zustande kommt. Eine solche Forderung berührt das unmittelbare Bewusstsein schmerzlich, denn dasselbe kann sich eine solche scharfe Trennung gar nicht vorstellen; vielmehr erscheinen ihm die Begriffe, mit denen Fichte diese Stufe des Geisteslebens analysierend charakterisiert, als blasse Gebilde, weil es in dieselbe keine Anschauung hineinzulegen imstande ist. Mit anderen Worten, das unmittelbare Bewusstsein hat Ursache sich gegen die Betrachtungsweise der Begründung der Ethik Fichte's aufzulehnen, weil es sich des Selbstbewusstseins nicht bewusst werden kann.

Den Zweifel könnte man auch von anderer Seite als berechtigt ansehen, indem man an das im ersten Teil Gesagte anknüpfte. In der Begründung ist nämlich das Sollen aus dem Wesen des Ich abgeleitet als eine Notwendigkeit im Begriffe, die mit der Notwendigkeit in der Wirklichkeit (der unmittelbaren Erfahrung) gar nicht zusammenzufallen braucht. Das unmittelbare Bewusstsein kennt aber nur eine unmittelbare Wirklichkeit der unmittelbaren Erfahrung, oder nur eine Notwendigkeit in der als gegeben angenommenen unmittelbaren Wirklichkeit; eine Notwendigkeit im Begriffe, die in der Erfahrung keine Notwendigkeit zu sein braucht, kennt es nicht. Das unmittelbare Bewusstsein also ist imstande sich nur des Könnens als einer Kette von Kausalitätsreihen bewusst zu werden, nicht aber des Sollens. Derselbe Vorwurf, den das unmittelbare Bewusstsein Kant entgegenschleudert in Bezug auf seinen kategorischen Imperativ mit der Forderung, die Pflicht um ihrer selbst willen zu erfüllen und in Bezug auf seine transzendente Freiheit, die mit der empirischen Notwendigkeit der menschlichen Handlungen nichts zu thun haben soll, derselbe Vorwurf trifft auch die Begründung der Ethik Fichte's, insofern sie Kantisch, d. h. absolut ist. Mag Kant tausendmal wiederholen, dass der Mensch kann, weil er soll, das unmittelbare Bewusstsein bleibt bei dem empirischen Können stehen und kann sich nicht ein Sollen vorstellen, welches mit dem empirischen Können in Widerspruch steht. So haben

wir denn auch in Bezug auf das Sollen der Ethik Fichte's einen Protest von Seiten des unmittelbaren Bewusstseins.

Wir wollen nicht alle möglichen Gründe anführen, da wir ja keine Kritik der Ethik Fichte's beabsichtigen, wir wollen bloß das zweite Kapitel einleiten, indem wir an etwas anknüpfen. Fragen wir daher, wie es sich mit derartigen Auflehnungen gegen die Ethik Fichte's verhält.

Wäre die Ethik Fichte's, antworten wir, eine reine absolute Ethik, wie die Kantische, so wäre keine Aussicht vorhanden die Vorwürfe des unmittelbaren Bewusstseins zurückzuweisen. Fichte bleibt aber nicht auf dem Standpunkt der absoluten Ethik Kant's stehen, sondern er will auch dasjenige, was wir in der relativen Ethik als Schätzenswertes hervorhoben, seiner Ethik verleihen, damit sie nicht nur den wissenschaftlichen Anforderungen (der Begründung), sondern auch denen des unmittelbaren Bewusstseins (der Grundlegung) entspreche. Und das ist es gerade, was seine Ethik von der Kantischen unterscheidet — nämlich die Lehre von der Ausführbarkeit des Sollens oder der Möglichkeit der Realisation des kategorischen Imperativs — eine Frage, die vom Kantischen Standpunkt aus überhaupt nicht zu lösen ist, denn da, wo man den Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich, zwischen transzendentaler Freiheit und empirischer Notwendigkeit, zwischen intelligiblem und empirischem Charakter als qualitativ verschieden gelten läßt, da läßt sich keine Brücke zwischen den beiden Welten schlagen, um sie miteinander zu verbinden. Mit anderen Worten, dasjenige, was die Ethik Fichte's von der Ethik Kant's unterscheidet und ihr einen Vorzug verschafft, ist der Umstand, dass in ersterer die Frage nach den psychologischen Grundlagen der Ethik eine Lösung gestattet, während vom Kantischen Standpunkt aus dieselbe nicht zu beantworten ist. Anders ausgedrückt: die Ethik Fichte's bietet uns eine Grundlegung, während die Ethik Kant's prinzipiell sie nicht zulassen kann.

Unsere Aufgabe in diesem Kapitel ist nun die, zu zeigen, wie die Grundlegung der Ethik Fichte's (das Wort in unserm Sinne gebraucht) ausfällt, oder die psychologische Grundlage der Ethik Fichte's namhaft zu machen. Aus systematischen Rücksichten bleiben wir bei der zweiten Formulierung der Aufgabe stehen, d. h. wir fragen nicht nach der Grundlegung, sondern nach den psychologischen Grundlagen der Ethik Fichte's. Wie in dem ersten Kapitel wir der Erörterung eine Analyse der Begriffe, die in der formulierten Aufgabe vorkamen, vorausschickten, so wollen wir es auch hier versuchen. Hier kommen die Begriffe „Ethik“, „Grundlagen der Ethik“ und „psychologische Grundlagen der Ethik“ vor, die von vornherein eine Reihe von Determinationen vorstellen.

Was Ethik heisst, haben wir schon bei der Begründung der Ethik gesehen, und hier kann es sich also nur um die Deter-

mination der Begriffe „Grundlage der Ethik“ und „psychologische Grundlagen der Ethik“ handeln. Fangen wir mit dem Begriff der Grundlage an.

Der Begriff der Grundlage in unserem Sinne lässt sich am besten charakterisieren, indem man ihn dem Begriffe der Begründung gegenüberstellt. Suchen wir also durch Entgegensetzung den Inhalt des Begriffs „Grundlage“ zu gewinnen. Zu diesem Zwecke bedienen wir uns eines Analogons aus der Naturlehre. Denken wir uns irgend welche Thatsache, die als solche Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung werden kann. Die Thatsache, als eine erfahrungsmässige, wird sich bald dem unmittelbaren Bewusstsein bemerkbar machen und das Bemerkwerden einer Thatsache giebt naturgemäss Anlass zu weiterer Untersuchung. Das erste nun, was der Forschende zu thun hat, ist, dass er die Umstände, unter denen die bezügliche Thatsache als solche zustande kommt, untersucht, sie, wenn es möglich ist, modifiziert und schliesslich die wesentlichen Umstände zusammenstellt, ohne welche die Thatsache überhaupt nicht wahrgenommen werden kann. Damit, dass man die wesentlichen Umstände herausspürt und sie zusammenstellt, hat man die Grundlage dieser Thatsache erkannt; die Grundlage selbst aber kann sowohl eine Einheit als auch eine Vielheit von einzelnen, wesentlichen Umständen umfassen. Lässt man diese Einheit oder Vielheit von wesentlichen Umständen zusammentreffen, so hat man die Ueberzeugung, dass die Thatsache zustande kommen muss, vorausgesetzt, dass man imstande war, den Unterschied zwischen wesentlichen und unwesentlichen Umständen scharf festzustellen. Die erfahrungsmässig durch das unmittelbare Bewusstsein wahrnehmbare Thatsache der Bewegung z. B. umfasst neben der Masse von wesentlichen und unwesentlichen (zufälligen) Umständen eine feste Grundlage von zwei wesentlichen Umständen: einen Körper, der bewegt wird, und einen anderen Körper, der bewegt. Mit anderen Worten: die Thatsache der Bewegung kann nicht zustande kommen, wenn nicht ein Bewegtes und ein Bewegendes zusammentreffen.

Damit aber, dass man die wesentlichen Umstände einer Thatsache festgestellt hat, ist die Aufgabe der Wissenschaft als solche noch lange nicht erschöpft. Der Forschende begnügt sich nicht mit der Feststellung der wesentlichen Umstände einer Thatsache, sondern sucht diese zu erklären, d. h. er begnügt sich nicht gefunden zu haben, dass es so ist, sondern sucht auch das Warum zu enträtseln, er sucht die thatsächliche Wirklichkeit einer Thatsache auf eine begriffliche Notwendigkeit zurückzuführen, er sucht ein System von Begriffen in das Reich der Thatsachen einzuführen, wodurch die Thatsachen erklärt werden; er sucht die wahrgenommene und erkannte Thatsache zu begründen. Es genügt z. B. nicht, dass man die Grundlage der Bewegung kennt, sondern man muss diese Abstraktion mit den

Gesetzen der Mechanik als der Lehre von der Bewegung in Zusammenhang bringen, man muss also auch die Bewegung als eine Thatsache der Naturlehre aus den Gesetzen der Mechanik begründen.

Durch dieses Analogon glauben wir Klarheit über die Begriffe Grundlage und Begründung verschafft zu haben. Wenden wir dieses daher auf unseren Fall an. Hier haben wir auch mit den Begriffen Grundlage und Begründung zu thun, die Begriffe sind aber determiniert. Wir reden nicht von Grundlage oder Begründung überhaupt, sondern von Grundlage und Begründung der Ethik. Im ersten Kapitel des III. Teils haben wir gesehen, was Begründung heisst, und haben gefunden, dass sie, wenn sie möglich sein soll, nur von dem Wesen des Geistes, des Ich aus geschehen kann, und dass eine transzendente Begründung ein ganz widersprechender Begriff sei. Die Begründung der Ethik als Wissenschaft entspricht mithin der Ableitung der Abstraktion der Thatsache der Bewegung aus den Gesetzen der Mechanik.

In diesem Kapitel haben wir es mit dem Begriffe „Grundlage der Ethik“ zu thun. Wollen wir den Inhalt des Begriffs „Grundlage der Ethik“ herausdestillieren, so müssen wir wie in dem Analogon die wesentlichen Umstände kennen lernen, ohne welche die Thatsache der Sittlichkeit und die darauf sich erhebende Wissenschaft der Sittlichkeit nicht möglich ist. Was sind denn die wesentlichen Umstände der Thatsache der Sittlichkeit? Auf diese Frage haben die Philosophen von Anbeginn des Philosophierens zu antworten gesucht, jeder allerdings in seiner Weise. Thatsache ist es, dass Jeder das Bewusstsein hatte und hat, und in Zukunft haben wird, auf diese Frage antworten zu müssen; die Differenzen lassen sich nur auf ein Mehr oder Weniger zurückführen.

So hat z. B. Einer herausgefunden, dass die Thatsache der Sittlichkeit nicht zustande kommen kann ohne die Gesellschaft, in welcher die Sittlichkeit sich zu äussern hat. Er hält also die Gesellschaft für einen der wesentlichsten Umstände der Thatsache der Sittlichkeit, er hält die Gesellschaft für die Grundlage der Sittlichkeit, er hält also die Wissenschaft von der Gesellschaft oder die Soziologie für die sicherste Grundlage der Ethik. Das wäre die erlaubte begriffliche Konsequenz, in der That aber hat jeder, der das Obige behauptet, etwas mehr von der Soziologie haben wollen, er verlangte auch die Sanktion der Ethik als Wissenschaft von der Soziologie, oder er verlangte auch die soziologische Begründung der Ethik. So wird also die Gesellschaft nicht nur als Mittel, sondern auch als alleinige Quelle aller Sittlichkeit angesehen.

Ein Anderer entdeckt als wesentlichen Umstand der Thatsache der Sittlichkeit das Leben selbst. Die Sittlichkeit als Thatsache, behauptet er, kann nur unter lebenden Menschen statt-

finden. Er hält also das Leben, und zwar nicht etwa das Leben des Menschen allein, sondern das Leben in der Natur überhaupt, für die sicherste Grundlage der Sittlichkeit und die Wissenschaft vom Leben oder die Biologie für die beste Grundlage der Ethik. So weit geht die begriffliche Berechtigung; die geschichtliche Beobachtung aber zeigt uns, dass Jeder, der die Biologie als Grundlage der Ethik hingestellt hat, von ersterer auch die Begründung der letzteren verlangte, er will die Sanktion der Ethik als Wissenschaft vom Sittlichen von der Biologie als Wissenschaft vom Leben überhaupt; er will die biologische Begründung der Ethik. Nicht also die Gesellschaft, sondern das Leben in der Natur selbst wird als der Träger und die alleinige Quelle aller Sittlichkeit angesehen.

Ein Dritter kommt mit der Behauptung, der Begriff des Lebens überhaupt sei eine leere Abstraktion und die einzige Realität, die ihm zukommt, sei denjenigen zu verdanken, die das Leben selbst leben, d. h. den Menschen. Er behauptet ferner, auch der Begriff der Gesellschaft sei ein abgeleiteter Begriff. Also, weder das Leben noch die Gesellschaft können als Grundlage der Sittlichkeit betrachtet werden, da sie keine Ursprünglichkeit und Realität besitzen. Vielmehr behauptet er, der einzelne Mensch für sich sei die einzige Realität, nur ihm allein komme Ursprünglichkeit zu, nur durch den Einzelnen also sei die Sittlichkeit als Thatsache möglich. Die Grundlage der Sittlichkeit ist demnach weder die Gesellschaft noch das Leben, sondern nur der Mensch als Träger aller Realität an sich. Als die Grundlage der Ethik ergibt sich dann die Wissenschaft vom Menschen oder die Anthropologie. So weit geht wiederum die begriffliche Notwendigkeit; die geschichtliche Wirklichkeit lehrt uns aber, dass eine solche Behauptung immer Hand in Hand geht mit der Forderung die Sanktion der Ethik als Wissenschaft von der Anthropologie zu erwarten oder die anthropologische Begründung der Ethik zu verlangen. Die Anthropologie liesse sich ferner in eine äussere und eine innere zerlegen; eine äussere im Sinne der Geschichte und Kultur, eine innere im Sinne der Psychologie, und damit ist die begriffliche Möglichkeit gegeben, die Grundlage der Ethik in die Geschichte und Kultur oder in die Psychologie zu versetzen. Kraft des ewigen Parallelismus oder richtiger der ewigen Verwechslung zwischen Grundlage und Begründung könnte man erwarten, dass nicht nur die Grundlage, sondern auch die Begründung von der Geschichte und Kultur oder der Psychologie auszugehen hätte.

Ein Vierter kann ferner die Behauptung aufstellen, weder die Gesellschaft, noch das Leben, noch der einzelne Mensch, sondern nur der Zweck an und für sich sei der wesentliche Umstand beim Zustandekommen der Thatsache der Sittlichkeit. Auf diese Weise käme auch die Teleologie als Grundlage der Ethik in Betracht und die Geschichte der Ethik lehrt uns, dass auch

die Teleologie zur Begründung der Ethik als Wissenschaft ihre Dienste zu leisten gesucht hat.

Man könnte noch viele Umstände anführen, die zur That-
sache der Sittlichkeit gehören oder zu gehören scheinen, und
damit den Begriff „Grundlage der Ethik“ an Inhalt bereichern;
für unseren Zweck aber genügt das Angeführte, und indem wir
auf Weiteres verzichten, wollen wir uns die angeführten Merkmale
des Begriffs „Grundlage der Ethik“ ansehen. Zunächst wollen
wir darauf aufmerksam machen, dass die Geschichte der Ethik
die Begriffe „Grundlage“ und „Begründung“ durcheinander wirft,
dass sie sie entweder für eins und dasselbe oder höchstens
für koordinierte Begriffe hält. Dann wollen wir noch daran
erinnern, dass unser Begriff der „Grundlage der Ethik“ in der
ethischen Litteratur häufig unter dem Namen „Voraussetzungen
der Ethik“ auftritt. Kirchner¹⁾ z. B. bietet uns ein gutes
Beispiel für die Verwechslung oder für das unbewusste Identi-
fizieren der Begriffe „Grundlage“ und „Begründung“, was wir
streng von einander unterschieden wissen wollen. Seinem theo-
retischen und praktischen Teil der Ethik schickt er einen allge-
meinen Teil voran, der die Voraussetzungen der Ethik behandeln
soll mit den Kapiteln: 1) Die metaphysische Grundlage und 2)
die anthropologische Voraussetzung. Kirchner's Begriff „Grund-
lage“ deckt sich mit unserem Begriff „Begründung“ und sein
Begriff „Voraussetzung“ im Sinne der Ueberschrift des zweiten
Kapitels mit unserem Begriff „Grundlage“. Der ganzen Schrift liegt
aber die Voraussetzung zu Grunde, dass das Wesen des Begriffs
der Grundlage eine Einheit ausmacht. Unold²⁾ hingegen liefert
uns ein Beispiel dafür, wie die Begriffe „Grundlage“ und „Vor-
aussetzung“ im Sinne Kirchner's zur Deckung gebracht werden
können, gleichzeitig aber auch, wie die ursprüngliche Einheit des
Begriffs „Grundlage“ sich zu einer Vielheit entfalten kann. Für
ihn hat unser Begriff der Begründung keine Realität, nur von
Voraussetzungen der Ethik im Sinne unserer Grundlage dürfte
geredet werden, und diese Voraussetzungen findet er:

1. in den biologischen Voraussetzungen, d. h. das Leben in
der Natur überhaupt giebt Veranlassung, gewisse Gesetze auf-
zustellen, um es zu erklären; Gesetze des Lebens aufstellen ist
aber soviel wie dem Leben Zwecke unterlegen. Die biologischen
Voraussetzungen des Sittlichen sagen also aus, dass die Sittlich-
keit zu ihrer Voraussetzung das Leben mit seinen Zwecken und
Gesetzen hat — der Mensch ist ein Lebewesen;

2. in den soziologischen Voraussetzungen, d. h. das Leben
an und für sich ist allerdings notwendig für die Sittlichkeit, dieses
Leben muss aber gelebt werden und zwar vom Menschen in

¹⁾ Kirchner Fr.: Ethik. Katechismus der Sittenlehre, 1881.

²⁾ Unold J.: Grundlegung für eine moderne praktisch-ethische Lebensan-
schauung, 1896.

einer Gemeinschaft von Menschen; die Gemeinschaft, die Gesellschaft also ist ebenso notwendig für das Zustandekommen der Thatsache der Sittlichkeit wie das Leben selbst. Gesellschaft und Sitte, Staat und Recht, Ehe und Familie, Religion und Kirche, Umgebung überhaupt und Lebensweise in der Umgebung, alles dies sind Institutionen, die ihre Verwirklichung nur innerhalb der Gesellschaft finden, darum ist auch die Gesellschaft eine Voraussetzung der Sittlichkeit, oder Grundlage in unserem Sinne — der Mensch ist ein gesellschaftliches Lebewesen;

3) in den psychologischen Voraussetzungen, d. h. das Leben und die Gesellschaft sind allerdings Voraussetzungen des sittlichen Lebens, aber wie das Leben vom Einzelnen gelebt werden müsste, so müsste auch die gesellschaftliche Einrichtung vom Einzelnen herbeigeführt werden, so müsste auch die Sittlichkeit in Gesinnung und That den einzelnen Menschen zu ihrer Voraussetzung haben. Die äussere Einrichtung der Gesellschaft leistet noch lange nicht die beste Bürgschaft für die wahre Sittlichkeit, sondern der Mensch allein muss sich sittlich machen. Der Schwerpunkt wird also auf den einzelnen Menschen, auf sein seelisches Leben verlegt und es werden dann seelische Kräfte gesucht, die der Sittlichkeit Wurzeln, Boden oder Angriffspunkte bieten können. Die natürlichen Triebe, die der Mensch mit anderen Lebewesen gemein hat, die seelischen Erscheinungen als Aeusserungen der Elementarkräfte der Seele, des Vorstellens, des Fühlens, des Wollens, die höheren geistigen Erscheinungen — Verstand, Urteilskraft, Vernunft usw. — alle diese mittelbaren oder unmittelbaren Seelenerscheinungen sind Voraussetzungen der Sittlichkeit als That und Gesinnung und können infolgedessen als Grundlage der Ethik verwertet werden — der Mensch ist ein vorstellendes, fühlendes, wollendes, gesellschaftliches Lebewesen;

4) in den teleologischen Voraussetzungen des Sittlichen, d. h. die psychologische Beschaffenheit des Menschen ist allerdings Voraussetzung der Sittlichkeit, dieselbe psychologische Beschaffenheit als Aeusserung der Seele des Einzelnen bleibt aber bei aller ihrer unmittelbaren Realität immerhin subjektiv, sie kann die Grundlage sowohl zur Sittlichkeit als zur Unsittlichkeit werden. Die Sittlichkeit einer Handlung oder Handlungsweise bedarf also ausser dem subjektiven, psychologischen Massstabe noch eines weiteren, objektiven Massstabes und einen solchen können uns nur die objektiv-sittlichen Zwecke liefern. Als gut oder sittlich werden wir demnach dasjenige Handeln zu bezeichnen haben, welches, aus subjektiv-sittlichen Motiven hervorgegangen, zur Verwirklichung oder Erreichung objektiv-sittlicher Zwecke führt. Die psychologische Grundlage kann mit anderen Worten sowohl zur Bestimmung des Einzelnen, durch etwas ausser ihm, z. B. augenblickliche Reize, Launen, Leidenschaften usw., als auch zur Bestimmung durch sich selbst, zur Selbstbestimmung führen, was

nur durch objektiv-sittliche Zwecke möglich ist. Sittlichkeit ist Selbstbestimmung nach frei entworfenen Begriffen oder Zwecken, also die Zwecklehre oder Teleologie ist auch eine Voraussetzung der wahren Ethik — der Mensch ist ein selbstbestimmungsfähiges, vorstellendes, fühlendes, wollendes, gesellschaftliches Lebewesen.

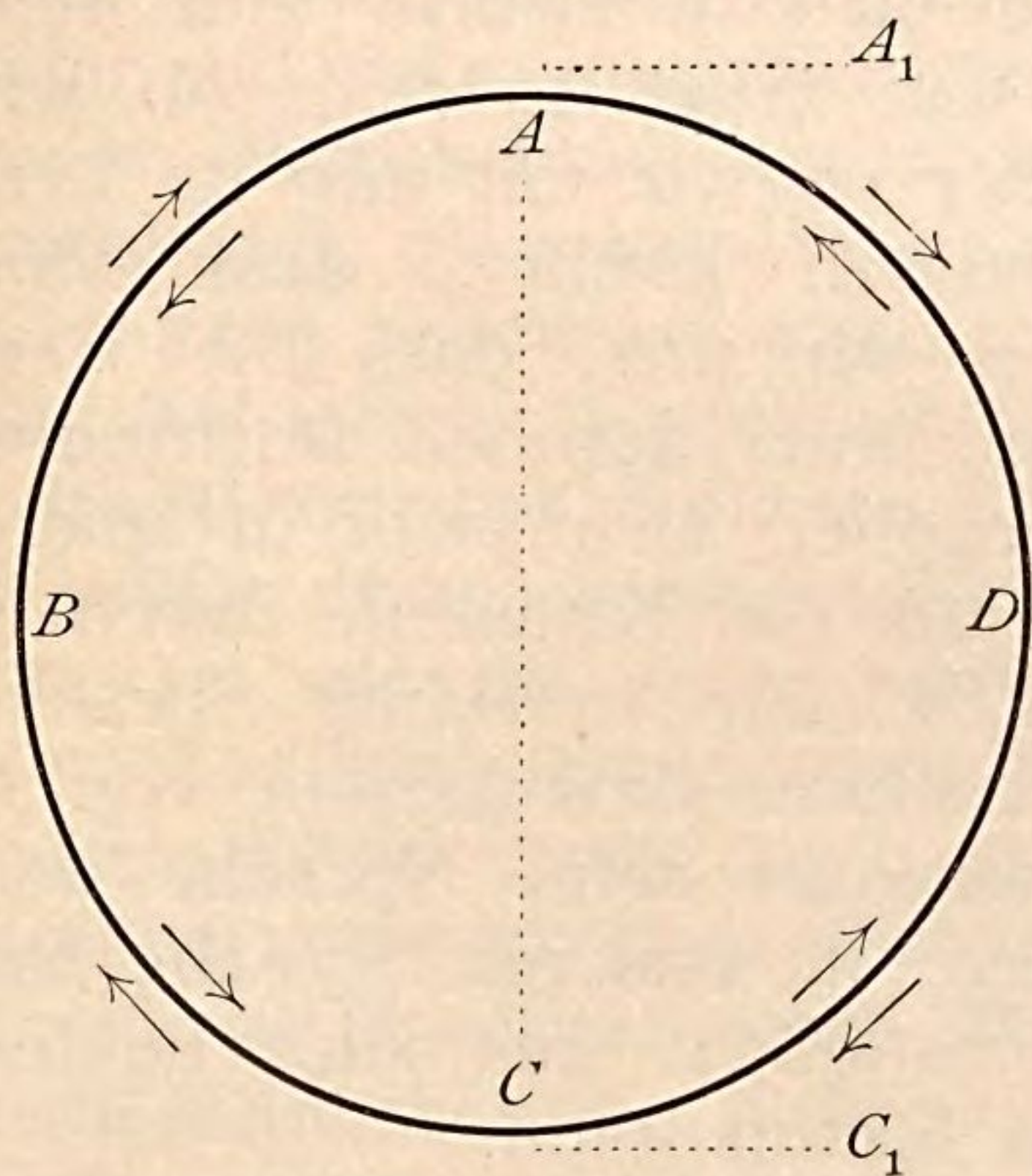
Nachdem wir mit Beispielen aus der neuesten ethischen Litteratur unsere Behauptungen belegt haben, kehren wir zu unserer Untersuchung über unseren Begriff der „Grundlage der Ethik“ zurück. Den Begriff „Grundlage“ haben wir determiniert in den Begriff „Grundlage der Ethik“, und die angeführten Beispiele hatten den Zweck, den Inhalt des Begriffs „Grundlage der Ethik“ hervortreten zu lassen. Unsere Aufgabe ist nun, diesen Begriff weiter zu determinieren und zwar in den Begriff „Psychologische Grundlage der Ethik“, ein Begriff, der als dem Begriffe „Grundlage der Ethik“ subordiniert gleichfalls angeführt worden ist. Wenn wir eine systematische Ethik zu schreiben hätten, so müssten wir an dieser Stelle die psychologischen Grundlagen unserer Ethik erörtern; das ist aber nicht unsere Aufgabe. Vielmehr ist unsere Aufgabe, den Begriff „Psychologische Grundlage der Ethik“ weiter zu determinieren und zwar in den ganz bestimmten „Psychologische Grundlage der Ethik Fichte's.“

Durch diese Reihe von Determinationen gelangen wir also wiederum auf denselben Punkt, wo wir den Faden der Untersuchung im ersten Kapitel des III. Teils verlassen haben, und von wo aus derselbe im zweiten Kapitel wieder aufgenommen wird.

Wie sieht denn die Ethik Fichte's aus, wenn man sie unter dem Gesichtspunkt der Grundlage, speziell der psychologischen Grundlage betrachtet?

Durch die Begründung der Ethik Fichte's wurde der Begriff der Sittlichkeit als die einzig mögliche Weise, unsere Freiheit zu denken, nachgewiesen, und somit wohl gezeigt, dass wir sollen, oder es ist bewiesen, dass aus dem Wesen des Selbstbewusstseins das Prinzip der Sittlichkeit notwendig folgt, dass demnach seine Geltung im Ich und für das Ich unbedingt feststeht; es ist aber noch nicht nachgewiesen, was wir sollen, worin wir das Gesollte darzustellen haben, ja nicht einmal, ob und wodurch überhaupt die Möglichkeit zu einer solchen Darstellung für uns gegeben sei, oder es ist noch nicht bewiesen, dass das Sittengesetz mit derselben Notwendigkeit auch in Rücksicht auf die Welt gilt, dass es auf dieselbe anwendbar und in ihr ausführbar sei — eine Frage, die Sigwart in seiner Schrift „Vorfragen der Ethik“ meisterhaft zu diskutieren weiss. Denn was hilft uns die Reinheit und Hoheit des Prinzips der Sittlichkeit, wenn seiner Forderung nicht entsprochen werden könnte, wenn nicht geschehen könnte, was ihm zufolge geschehen soll, wenn es ihm mit anderen Worten an Realität und Anwendbarkeit in der unmittelbaren empirischen Welt mangelt.

Um das Verständniss des noch zu Beweisenden zu fördern, erinnern wir an das Bild, welches wir im II. Teil benutzten, um die Unterschiede zwischen der absoluten und der relativen Ethik hervortreten zu lassen. Für die absolute Ethik, sagten wir, giebt es zwei parallel laufende Gerade: die eine stellt die Reihe des Seins, die andere die Reihe des Sollens dar, die beiden aber haben mit einander nichts zu thun, sie kommen nicht in Berührung ausser in der Unendlichkeit, und darum wird auch der Mangel an Brücken zwischen beiden sehr tief empfunden. Für die relative Ethik hingegen giebt es nur eine einzige Gerade, die die Reihen sowohl des Seins als auch des Sollens darstellt, wobei aber das Sollen keine selbständige Existenz zu beanspruchen hat, es richtet sich vielmehr nach dem Sein und wird auch als Reflex oder Abdruck des Seins betrachtet. Für die Ethik Fichte's, sagten wir, passt am besten die Kreislinie, die als solche die synthetische Vereinigung der einzigen Geraden und der zwei parallel laufenden Geraden darstellt, die also die Eigenschaften aller beiden in sich hat, wobei der Begriff der Richtung ausschlaggebend ist.



Denken wir uns eine Kreislinie $A B C D$. Die Schnittpunkte des Durchmessers $A C$ mit der Peripherie des Kreises A und C sind diametral entgegengesetzt. Die Entgegengesetztheit der Punkte A und C des Kreises weist auf die Eigenschaft der absoluten Ethik hin mit dem Unterschiede, dass für die absolute Ethik die Bewegung von A und C die tangenziale Richtung $A A_1$ und $C C_1$ nimmt, während die Ethik Fichte's der Kreisbewegung als Resultante einer zentripetalen und zentrifugalen Kraft zu ver-

gleichen ist. Der Umstand ferner, dass ein Körper von C die Richtung $D A B C$ oder $B A D C$ durchlaufen kann, weist auf eine Kontinuität hin, d. h. auf die Eigenschaft der relativen Ethik, was sehr begreiflich wird, wenn man sich die Kreislinie rektifiziert denkt.

Jetzt zur Sache. Wir haben die Begründung der Ethik Fichte's betrachtet und gefunden, dass die Freiheit und Selbstständigkeit, im Gegensatze zu aller empirischen Gebundenheit und aller Unfreiheit, die Reinheit und Hoheit des Prinzips der Sittlichkeit ausmacht. Die Punkte A und C sind es im Bilde, die uns die Entgegengesetztheit der Freiheit des Prinzips der Sittlichkeit und der empirischen Gebundenheit darstellen, wobei A als Sitz des Bewusstseins der Freiheit und C als Sitz des empirischen Bewusstseins zu betrachten ist. Von C aus wird

der Punkt *A* allerdings hoch und entgegengesetzt erscheinen, weil die Lichtstrahlen sich geradlinig fortpflanzen. Für den Zuschauer in *C* oder für das unmittelbare Bewusstsein ist also die Ethik Fichte's ganz folgerichtig nichts als eine absolute Ethik. Denken wir uns in *C* aber nicht einen stillen Zuschauer, sondern einen thätigen Menschen, so wird er sich mit der Gesichtswahrnehmung allein nicht begnügen, sondern er wird Hand und Fuss in Bewegung setzen, um von *C* aus den entgegengesetzten Punkt *A* zu erreichen. Er wird unter dem Einfluss zweier zu einander perpendikulär wirkender Kräfte die halbe Peripherie des Kreises durchlaufen und nach *A* gelangen. In *A* angelangt, bietet ihm dann die Gesichtswahrnehmung ein ganz anderes Bild. Das will die relative Ethik, das bietet auch die Ethik Fichte's; also haben wir noch einmal den Beweis, dass die Ethik Fichte's eine synthetische Vereinigung zwischen der absoluten und der relativen Ethik ist.

Wo befanden wir uns aber, während wir die Begründung der Ethik Fichte's betrachteten? Es ist ganz klar, dass wir uns im Punkte *A* befanden und von da aus die Gesichtswahrnehmung mitteilten; darum haben wir eben so viele Vorwürfe von dem unmittelbaren Bewusstsein verdient. Jetzt fragt es sich, ob wir uns mit ihm verständigen können, oder ob wir mit ihm in Verbindung treten und ihm damit beweisen können, dass seine Klagen unbegründet waren. Denken wir uns, dass die Verbindung und das Verständnis mit ihm nur räumlich stattfinden kann. Durch diese Determination ergeben sich zwei Möglichkeiten: Entweder steigen wir von *A* aus die Kreislinie durch *B* bis *C* hinunter, wo wir den Weg *ABC* ihm in seiner Sprache schildern, oder wir ziehen das unmittelbare Bewusstsein von *C* durch *D* bis *A* herauf, reinigen unterwegs seine Sprache und unterhalten uns dann, in *A* angelangt, in unserer Sprache mit ihm; die Kontinuität der Kreislinie ermöglicht uns alles beides, während die absolute Ethik dies nicht leisten kann.

Diese beiden Möglichkeiten stehen uns zu Gebote, wir können wählen. Entweder führen wir das unmittelbare Bewusstsein von *C* aus durch *D* bis *A* und damit haben wir die psychologischen Grundlagen der Ethik Fichte's dargelegt, indem wir es auf die Hauptstationen der Strecke *CDA* aufmerksam machen, oder wir steigen von *A* durch *B* bis *C* hinunter, indem wir unterwegs der Strecke *ABC* auf den Hauptstationen unseren Zoll bezahlen, und, in *C* angelangt, zeigen wir dann dem unmittelbaren Bewusstsein, dass uns nichts übrig geblieben ist als das, was es selbst ebenfalls besitzt; damit beweisen wir, dass die psychologische Beschaffenheit des unmittelbaren Bewusstseins schon von *A* aus erschlossen werden konnte, was auch letzteres billigerweise zugeben wird, falls es nicht hartnäckig auf seine Vorurteile besteht und uns immer noch für einen Fremdling hält. Unsere Aufgabe ist nun, den ersten Weg einzuschlagen, da wir

ja die psychologischen Grundlagen der Ethik Fichte's zu zeigen haben, also die aufsteigende Bewegung von *C* durch *D* zu *A* zu verfolgen; die absteigende Bewegung mitzumachen sind wir nicht verpflichtet; da jedoch die Kenntniss der Theorie eines Experimentes nicht genügt, um dasselbe geschickt zu machen, sondern auch die Anschauung und Uebung dazu kommen muss, so wollen wir der Vollständigkeit halber alles beides mitmachen, wobei allerdings unsere Aufmerksamkeit hauptsächlich auf die aufsteigende Bewegung gerichtet sein wird.

Ehe wir aber die absteigende Bewegung beginnen, wollen wir deren Bedeutung in unserer Sprache ausdrücken. Es ist ganz klar, dass diese absteigende Bewegung keine andere Bedeutung haben kann als die, die Grundlagen der Ethik Fichte's darzustellen, oder die Umstände zu kennzeichnen, unter denen allein die Thatsache der Sittlichkeit stattfinden kann. Mit anderen Worten: die absteigende Bewegung hat die Bedeutung einer Analyse des Begriffs „Grundlage“ innerhalb der Ethik Fichte's. Die Untersuchung wird uns zeigen, dass die psychologische Grundlage unter den anzuführenden Grundlagen auch vorkommt und zwar, sobald wir festen Boden unter die Füße bekommen, oder mit dem unmittelbaren Bewusstsein im Reiche der unmittelbaren Wirklichkeit in räumliche Berührung kommen. Das unmittelbare Bewusstsein wird in uns dann einen ebenbürtigen Genossen erkennen, wodurch der Beweis geliefert wird, dass die psychologische Grundlage eine notwendige Bedingung zur Verwirklichung des Sollens ist, dass auch dem Prinzip der Sittlichkeit Realität und Anwendbarkeit in der Aussenwelt zukommt. Darum können wir die absteigende Bewegung auch als eine Deduktion der Realität und Anwendbarkeit des Sittengesetzes bezeichnen. Also unsere Frage nach den Grundlagen der Ethik Fichte's, die bildlich ausgedrückte absteigende Bewegung und Fichte's Deduktion der Realität und Anwendbarkeit des Sittengesetzes sind eine und dieselbe Frage. Was die aufsteigende Bewegung zu bedeuten hat, werden wir später sehen.

Unsere Aufgabe ist demnach, die Deduktion der Realität und Anwendbarkeit des Prinzips der Sittlichkeit bei Fichte zu geben. Wie immer wollen wir auch hier die Begriffe ins Auge fassen. Deduktion bedeutet, wie immer innerhalb der Wissenschaftslehre, den Beweis, dass dasjenige, was deduziert werden soll, das zur Voraussetzung hat, woraus es deduziert wird; da aber in der Wissenschaftslehre alles aus dem Selbstbewusstsein deduziert werden muss, so können wir auch sagen, Deduktion bedeutet den Nachweis eines notwendigen Zusammenhangs zwischen dem, was deduziert werden soll, und dem Selbstbewusstsein. Hier ist die Rede nicht von einer Deduktion im allgemeinen, sondern von einer bestimmten Deduktion, der Deduktion der Realität und Anwendbarkeit des Prinzips der Sittlichkeit. Von vornherein wissen wir also, dass die Aufgabe nichts anderes sein

wird, als ein Nachweis, dass die Realität und Anwendbarkeit des Prinzips der Sittlichkeit notwendig aus dem Prinzip der Sittlichkeit folgt, wie letzteres aus dem Wesen des Selbstbewusstseins folgte.

In der formulierten Aufgabe kommen aber ausser der Deduktion auch andere Begriffe vor; betrachten wir sie zunächst an und für sich und verbinden dann die Resultate. Die Begriffe Realität und Anwendbarkeit, und zwar Realität und Anwendbarkeit eines Begriffs oder eines Prinzips, sind es, die unsere Aufmerksamkeit zunächst auf sich lenken. „Ein Begriff hat Realität und Anwendbarkeit“, sagt Fichte, „heisst: unsere Welt — es versteht sich für uns, die Welt unseres Bewusstseins — wird durch ihn in einer gewissen Rücksicht bestimmt. Er gehört unter diejenigen Begriffe, durch welche wir Objekte denken, und es giebt in diesen für uns gewisse Merkmale, darum, weil wir sie durch diesen Begriff, durch diese Denkweise, denken. Die Realität eines Begriffs aufsuchen, heisst sonach: untersuchen, wie und auf welche Weise durch ihn Objekte bestimmt werden.“ Zum Beispiel, der Begriff der Kausalität hat deswegen Realität, weil durch ihn allein das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung bestimmt ist, und infolgedessen können wir einen bestimmten Zusammenhang in der uns durch die Erfahrung dargebotenen Mannigfaltigkeit bringen. Will Jemand die Realität des Begriffs der Kausalität leugnen, so heisst das, er will die Wirkung ihrer Ursache berauben, er will die Erfahrung vernichten, er will sie gänzlich aufheben.

Hier ist die Rede von der Realität eines bestimmten Begriffs, des Begriffs der Sittlichkeit. Er ist nun in der Begründung als eine bestimmte Denkform, als die einzig mögliche Weise unsere Freiheit zu denken, abgeleitet worden und bezieht sich zufolge seiner Deduktion nicht auf etwas, was da ist, sondern auf etwas, „was da sein soll“. „Er geht rein aus dem Wesen der Vernunft hervor, ohne alle fremde Beimischung und fordert nichts als Selbständigkeit; nimmt auf keine Erfahrung Rücksicht und widerstreitet vielmehr aller Bestimmung durch irgend etwas aus der Erfahrung Geschöpftes.“ Damit ist schon angedeutet, dass die Deduktion der Realität des Prinzips der Sittlichkeit (die Realität eines Prinzips beruht auf der Realität eines Begriffs) nicht die Bedeutung eines Nachweises des dem Begriff der Sittlichkeit entsprechenden, in der wirklichen Welt ausser uns befindlichen Objekts haben kann, vielmehr hat sie die Bedeutung, die Art und Weise zu beschreiben, in welcher wir die Idee der Sittlichkeit auffassen. Der Begriff der Sittlichkeit geht also in die Idee der Sittlichkeit, als Aufgabe eines Denkens, über. Der Begriff der Anwendbarkeit bei Fichte ist am besten zu charakterisieren durch seinen Gegensatz. In jeder absoluten Ethik muss man konsequenterweise von Anwendbarkeit reden, die meisten geschichtlichen Systeme der absoluten Ethik aber begnügten

sich mit der rein formalen Deduktion des Sollens, indem sie einen nicht zu überwindenden Dualismus im Wesen des Menschen postulierten. Insofern nun die Ethik Fichte's eine absolute ist, thut sie es auch; sie bleibt aber nicht auf diesem Standpunkte stehen, sondern will es wagen, den Dualismus zu überwinden, d. h. ausser der formalen Deduktion des Sollens auch eine reale Deduktion zu geben, indem sie zu zeigen versucht, dass wir nicht nur sollen, sondern auch etwas Bestimmtes sollen, dass das Sollen anwendbar ist. „Alle, welche die Sittenlehre bloß formaler behandelt haben, hätten, wenn sie konsequent verfahren wären, auf nichts als auf eine fortdauernde Selbstverleugnung, auf gänzliche Vernichtung und Verschwindung kommen müssen.“ Deutlicher wird der Begriff der Anwendbarkeit bei Fichte, wenn wir seinen sittlichen Trieb ins Auge fassen. Für ihn gilt derselbe als eine synthetische Verschmelzung des reinen und des Naturtriebes. Will man nur den reinen Trieb berücksichtigen, wie z. B. Kant, so kann man nur eine formale und leere Metaphysik der Sitten, nimmermehr aber eine reelle und anwendbare Sittenlehre erhalten, die allein imstande ist positive Sittlichkeit und sittliche That zu begründen. Indem nun die Ethik Fichte's letzteres begründen will, muss sie sich mit dem Naturtrieb auseinandersetzen, sie muss Mittel und Wege suchen, die Anwendbarkeit des Prinzips der Sittlichkeit nachzuweisen.

Verbinden wir nun alles, was wir über die in der formulierten Aufgabe enthaltenen Begriffe gesagt haben, so ergiebt sich folgendes: Die Realität und Anwendbarkeit des Prinzips der Sittlichkeit deduzieren, heisst so viel wie untersuchen, wie und auf welche Weise das in dem Prinzip der Sittlichkeit enthaltene Sollen zur Darstellung in der Aussenwelt kommt, oder wie die Aufgabe der Sittlichkeit erfüllt werden kann.

Dass in dem Sollen des Prinzips der Sittlichkeit eine Idee als Aufgabe eines Denkens enthalten ist, ist ganz klar und deutlich nach der Erörterung der Aufgabe. Das Sollen selbst ist aber das Hervorbringen eines Etwas ausser uns, was nicht ist, sondern immer nur sein soll, es ist also das Streben, ein unendliches Ziel zu erreichen; es ist Thätigkeit, die dem Unendlichen sich anzunähern sucht. Weil aber der Begriff der Thätigkeit denjenigen des Widerstandes zu seiner Voraussetzung hat, oder weil das Hervorbringen dessen, was sein soll, aus Nichts nicht geschehen kann, so muss die das Sollen darstellende Thätigkeit einen Widerstand haben und das Hervorbringen auf etwas hinweisen, woraus etwas, was sein soll, hervorgebracht wird, wenn dem Prinzip der Sittlichkeit eine Realität und Anwendbarkeit zukommen soll. Es muss, mit anderen Worten, etwas in der Sinnenwelt geben, auf welches gehandelt werden kann, um die Annäherung zur Realisation jener an sich unendlichen und unerreichbaren Idee möglich zu machen. Es muss also, wenn nicht die ganze Sinnenwelt, so wenigstens ein Gebiet

derselben so beschaffen sein, dass in ihm die Anforderungen des Prinzips der Sittlichkeit sich auf uns beziehen und in ihm ausführbar sind. Da aber das Prinzip der Sittlichkeit nichts anderes ist als Freiheit und Selbständigkeit und die ausführbaren Anforderungen nichts als freie Entschliessungen, so muss das geforderte Gebiet der Sinnenwelt so beschaffen sein, dass darin freie Entschliessungen stattfinden können, oder dass die Freiheit selbst das Vermögen besitzen müsste, durch den Begriff Kausalität nach aussen zu sein. Um dieses Gebiet zu ermitteln, müssen wir an den Begriff der Intelligenz erinnern. In der Begründung wurde festgestellt, dass freies Wesen und Intelligenz identisch sind. Das freie Wesen handelt infolgedessen nur als Intelligenz, d. h. nach einem vor der Wirkung und von ihr unabhängig entworfenen Begriffe. Das zu Bewirkende muss daher wenigstens so beschaffen sein, dass es überhaupt durch die Intelligenz gedacht werden kann, und insbesondere, dass es als Seiend oder Nicht-seiend (als zufällig seinem Sein nach) gedacht wird; unter diesem Sein oder Nicht-Sein wird dann die freie Intelligenz bei Entwerfung ihres Zweckbegriffs zu wählen haben. Durch diese Ueberlegung ist die ganze Welt in zwei Sphären geteilt: die eine ist dasjenige Gebiet derselben, in welchem die freien Entschliessungen stattfinden können, die andere dasjenige Gebiet, in welchem die freien Entschliessungen nicht stattfinden können. Darum erscheint uns Einiges in unserer Welt als notwendig, und wir können es daher nicht anders denken, mithin auch, da das Wollen an die Denkgesetze gebunden ist und ihm ein Begriff vorhergeht, auch nicht anders wollen; darum erscheint uns hingegen Einiges in seinem Sein als zufällig, nur von unserer Freiheit abhängig. Wir können z. B. nichts ausser allem Raume setzen wollen, denn wir können ausser dem Raume nichts denken; wohl aber können wir ein Ding an einem anderen Orte im Raume denken, als an dem, den es gegenwärtig wirklich einnimmt, und ebenso können wir auch seinen Ort verändern wollen.

Dieser Unterscheidung liegt offenbar der Gedanke zu Grunde, dass das Merkmal des Zufälligen darin besteht, dass es als Produkt unserer Freiheit gedacht werden kann. Alles Zufällige in der Welt der Erscheinungen muss demnach aus dem Begriff der Freiheit hergeleitet und als ihr Produkt betrachtet werden können, oder unsere Freiheit muss als ein theoretisches Bestimmungsprinzip unserer Welt hingestellt werden können.

Soll also die Realität und Anwendbarkeit des Prinzips der Sittlichkeit deduziert werden können, so muss gezeigt werden, dass die Freiheit, die wir in dem Kapitel der Begründung als praktisches Gesetz hingestellt haben, auch als theoretisches Bestimmungsprinzip unserer Welt hingestellt werden kann, dass das Sich-Selbst-Denken des Vernunftwesens als absolut frei nicht möglich ist, ohne seine Welt theoretisch durch die Freiheit bestimmt zu denken.

Dass dies der Fall ist, sucht Fichte durch folgende Teil-Deduktionen, Lehrsätze und Beweise darzuthun:

Deduktion der Realität und Anwendbarkeit des Prinzips der Sittlichkeit.

Teil-Deduktion.	Lehrsatz.	Beweis.
A. Deduktion eines Gegenstandes unserer Thätigkeit überhaupt.	I. Das Vernunftwesen kann sich kein Vermögen zuschreiben, ohne zugleich etwas ausser sich zu denken, worauf dasselbe gerichtet sei. II. Ebenso wenig kann das Vernunftwesen sich ein Vermögen der Freiheit zuschreiben, ohne eine wirkliche Ausübung dieses Vermögens oder ein wirkliches freies Wollen in sich zu finden.	1. Das Vernunftwesen kann sich kein Vermögen der Freiheit zuschreiben, ohne mehrere wirkliche und bestimmte Handlungen, als durch seine Freiheit möglich, zu denken. 2. Das Vernunftwesen kann keine Handlung als wirklich denken, ohne etwas ausser sich anzunehmen, worauf diese Handlung gehe. 1. Die ursprüngliche Vorstellung unseres Vermögens der Freiheit ist notwendig von einem wirklichen Wollen begleitet. (Die Reproduktion setzt die Produktion voraus.)
B. Deduktion der wirklichen Kausalität des Vernunftwesens.	III. Das Vernunftwesen kann keine Anwendung seiner Freiheit oder Wollen in sich finden, ohne zugleich eine wirkliche Kausalität ausser sich sich zuzuschreiben.	1. Ich finde mich wollend nur, inwiefern meine Thätigkeit durch einen bestimmten Begriff von ihr in Bewegung gesetzt sein soll. (Thätigkeit—Widerstand.)
C. Deduktion der Bestimmung der Kausalität des Vernunftwesens durch ihren inneren Charakter.	IV. Das Vernunftwesen kann sich keine Kausalität zuschreiben, ohne dieselbe auf eine gewisse Weise durch ihren eigenen Begriff zu bestimmen.	1. Meine Kausalität wird wahrgenommen als ein Mannigfaltiges in einer steten Reihe. 2. Die Folge dieses Mannigfaltigen ist ohne mein Zuthun bestimmt; sonach selbst eine Begrenzung meiner Wirksamkeit.
D. Deduktion einer Bestimmtheit der Objekte ohne unser Zuthun.	V. Das Vernunftwesen kann sich selbst keine Wirksamkeit zuschreiben, ohne derselben eine gewisse Wirksamkeit der Objekte vorauszusetzen.	I. Beweis. ↓ Thesis. Das Vernunftwesen hat keine Erkenntnis ausser zufolge einer Beschränkung seiner Thätigkeit. ↓ Antithesis. Aber dem Vernunftwesen kommt als solchem keine Selbstthätigkeit zu, ausser zufolge einer Erkenntnis; wenigstens einer Erkenntnis eines Etwas in ihm selbst. ↓ ↓ Synthesis. Gefühl des Triebes = Sehnen.

Es ist geradezu meisterhaft, wie Fichte diese Reihe von Teil-Deduktionen vollzieht. Alles ist streng miteinander verkettet: die Möglichkeit des Denkens eines der Glieder dieser geistreich geschaffenen Kette beruht immer auf der Notwendigkeit des Denkens aller anderen, so dass, wenn man ein Glied aus der Kette herausreisst und dasselbe zum Objekt eines speziellen Denkens macht, man ein Verbrechen zu begehen scheint. Deswegen verzichten wir auf eine eingehende Betrachtung dieser Kette und begnügen uns mit dem Hervorheben des Ausgangs- und Endpunktes, sowie der Tendenz derselben.

Der Kern der Sache besteht darin, dass Fichte zuerst versucht hat die Zusammenhänge des hohen und göttlichen kategorischen Imperativs Kant's mit den unmittelbaren Regungen des empirischen Menschen klar zu legen, zu zeigen, dass der Mensch, als Vertreter der Menschheit, sowohl Realität als auch Idealität genug in sich selbst besitzt, um aus sich selbst heraus absolute Werte zu schaffen und kraft immanenter, in seinem Wesen selbst begründeter Gesetze imstande ist ihnen Realität in der Aussen-Welt zu verleihen. Dieser Grundgedanke hat seinen Ausdruck in dem Begriffe der Freiheit gefunden, und alle hier in Betracht kommenden Teil-Deduktionen sind nichts anderes als Aufsuchung der Bedingungen, unter denen die Idee der Freiheit eine Realität hat, indem gezeigt wird, wie sie die erwünschte Realität erlangen kann.

Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, bieten diese Teil-deduktionen einen wohldurchdachten, im Denken fortschreitenden, logischen Gedankengang. So steht die Möglichkeit eines Vermögens der Freiheit, welche in der Begründung behauptet wird, unter zwei Bedingungen — einer äusseren und einer inneren. Die äussere besteht darin, dass der Begriff des Vermögens als Produkt des Denkens, an welches eine Wirklichkeit angeknüpft werden kann, den Begriff eines Gegenstandes unserer Thätigkeit überhaupt zu seiner Voraussetzung hat, dass das Bewusstsein der Freiheit notwendig mit dem Denken eines Gegenstandes, worauf unsere Thätigkeit gerichtet sein soll, verknüpft ist, dass die Annahme der Freiheit nicht möglich ist ohne die Annahme eines reellen Objektes unserer Thätigkeit ausser uns (I. Lehrsatz). Die innere Bedingung hingegen besteht darin, dass der Begriff des Vermögens der Freiheit im obigen Sinne denjenigen des eigenen Zustandes zu seiner Voraussetzung hat, dass das Bewusstsein der Freiheit notwendig mit dem Denken eines freien Wollens, welches als wirklich gedacht werden kann, verknüpft ist, dass die Annahme der Freiheit nicht möglich ist ohne die Annahme einer Möglichkeit des Findens eines freien Wollens in uns selbst (II. Lehrsatz), da die Möglichkeit einer idealen Vorstellung eines freien Wollens die Wirklichkeit eines freien Wollens begründet.

Das zuletzt deduzierte Finden eines freien Wollens in uns ist die Bedingung der Möglichkeit uns das Vermögen der Frei-

heit zuzuschreiben, das Finden des freien Wollens selbst aber steht unter der Bedingung einer Annahme einer wirklichen Kausalität ausser uns. Denn wir finden uns wollend nur insofern, als unsere Thätigkeit durch einen bestimmten Begriff von ihr in Bewegung gesetzt sein soll, oder insofern, als wir in der Sinnenwelt wirken. Das Finden eines freien Wollens in uns ist also bedingt durch die Wahrnehmung unseres reellen Handelns in der Welt, durch eine wirkliche Kausalität ausser uns (III. Lehrsatz). Fasst man unter dem Nicht-Ich den Inbegriff aller Realität der uns empirisch gegebenen Welt zusammen und hält man daran fest, dass das Nicht-Ich für das Ich nur unter der Bedingung ist, dass das Ich wirke und in dieser seiner Wirkung Widerstand fühle, so kann man sagen, dass das Finden eines freien Wollens in uns unter der Bedingung der Möglichkeit einer Kausalität des Ich auf das Nicht-Ich stehe und damit die Annahme einer Freiheit und einer Realität und Anwendbarkeit des Prinzips der Sittlichkeit begründe. Diese Bedingung könnte man als die Innenseite der Wechselwirkung bezeichnen, der eine Aussenseite gegenüberzustellen wäre.

Die Annahme einer wirklichen Kausalität ausser uns ist als die Bedingung des Frei-Setzen-Könnens deduziert worden; jetzt fragt es sich, unter welcher Bedingung nun die Beilegung der wirklichen Kausalität selbst möglich ist. Es ist zunächst daran zu erinnern, „dass wir nichts gegen die notwendigen Gesetze des Denkens wollen oder bewirken können, weil wir es nicht einmal denken können; wir können die Materie weder hervorbringen noch vernichten, wir können sie nur trennen und verbinden. Aber selbst bei dem Trennen und Verbinden der Materie sind wir an eine gewisse Ordnung gebunden; den aufgesteckten Zweck können wir unmittelbar durch unser Wollen nicht realisieren, sondern müssen verschiedene, einzig taugliche im Voraus und ohne unser Zuthun bestimmte Mittel gebrauchen, um zu demselben zu gelangen.“ „Wir können eigentlich alles, was wir nur wollen können, nur können wir es meist nicht auf einmal, sondern nur in einer gewissen Ordnung.“ Das gewöhnliche Bewusstsein erklärt sich diese gewisse Ordnung unserer deduzierten Kausalität durch die Annahme, dass die Beschaffenheit der Dinge und die innerhalb der Erscheinungswelt geltenden Naturgesetze einmal so sind, dass wir zur Erreichung unseres Zweckes an diese bestimmte Ordnung gebunden sind. Die Wissenschaftslehre nun, die mit gänzlicher Abstraktion von ausser uns vorhandenen Dingen bloß immanente Veränderungen und Erscheinungen gelten lässt, erklärt sich diese Gebundenheit unserer Wirksamkeit in der Aussenwelt durch die Annahme, dass wir zufolge eines Gesetzes unseres eigenen Wesens, eines Naturgesetzes unserer eigenen endlichen Natur einmal so beschränkt sind. Daher erklärt Fichte: „Die Welt, inwiefern sie wirklich, d. h. ein Objektives in uns ist, ist für uns auf alle Ewigkeit hinaus prästa-

biliert; das bloß Subjektive hingegen, d. h. die Selbstbestimmung, ist nicht prästabiliert, darin sind wir freihandelnd.“ Also das Prästabiliertsein unserer wirklichen Welt ist Bedingung der Möglichkeit, uns eine Kausalität ausser uns zuzuschreiben, oder das Vernunftwesen kann sich keine Kausalität zuschreiben, ohne dieselbe auf eine gewisse Weise durch ihren eigenen Begriff zu bestimmen (IV. Lehrsatz).

Die Bestimmung der Kausalität durch ihren eigenen Begriff ist aber nicht allein die einzige Bedingung zur Möglichkeit der Kausalität und damit auch für die Realität und Anwendbarkeit des Prinzips der Sittlichkeit. Letzteres verlangt vielmehr eine wechselseitige Wirksamkeit oder eine wechselseitige Kausalität. Es ist also von vornherein klar, dass es sich hierbei um eine Synthese handelt, die, einmal zustande gebracht, die Bedingungen der Möglichkeit der Kausalität erschöpft und damit die Realität und Anwendbarkeit des Prinzips der Sittlichkeit deduziert. Es handelt sich, wie Thesis und Antithesis im Lehrsatz V zeigen, um die auf das Ich bezogene synthetische Vereinigung der Begriffe „Thätigkeit“ und „Erkenntnis“. Das Ich, ursprünglich subjektiv betrachtet, kann als eine Thätigkeit und zwar nur als eine Thätigkeit beschrieben werden; diese Thätigkeit, objektiv genommen, ist eine Tendenz zur Selbständigkeit oder ein Trieb. Das Ich ist aber schlechthin nicht bloß subjektiv, denn dann wäre es eben kein Ich, sondern ein Ding. Seine ursprüngliche Bestimmtheit ist sonach nicht nur die Bestimmtheit eines Seins, sondern auch eines Denkens, als Aeusserung einer Intelligenz. Die Bestimmtheit der Intelligenz nun ohne alles Zuthun ihrer Freiheit und Selbständigkeit heisst nach Fichte ein Gefühl. Die Thesis und Antithesis von Thätigkeit und Erkenntnis verwandelt sich nun in Thesis und Antithesis von Trieb und Gefühl, und das synthetische Glied zwischen beiden ist das ursprüngliche Gefühl des Triebes oder das Sehnen. Der Trieb ist eine Thätigkeit, die im Ich notwendig Erkenntnis wird, und diese Erkenntnis ist nicht etwa ein Bild oder das Etwas von der Thätigkeit des Triebes, sie ist diese Thätigkeit selbst, unmittelbar dargestellt. Das Ich ist also ursprünglich mit einem System von Trieben und Gefühlen versehen, die ganz unabhängig von der Freiheit und Selbständigkeit sind. „Es hängt nicht von der Freiheit ab, wie ich mich fühle oder nicht fühle, dagegen soll es bloß und lediglich von der Freiheit abhängen, wie ich denke und handle. Das erste ist nicht Produkt der Freiheit, und die Freiheit hat darüber nicht die geringste Gewalt, das letztere ist bloß und lediglich Produkt der Freiheit, und ohne sie ist es überhaupt nicht.“ Durch diese Bedingung ist die Möglichkeit der Kausalität ausser uns und damit auch die Realität und Anwendbarkeit des Prinzips der Sittlichkeit deduziert. „Das Vernunftwesen kann sich selbst keine Wirksamkeit zuschreiben, ohne

derselben eine gewisse Wirksamkeit der Objekte vorauszusetzen.“
(V. Lehrsatz.)

Dasjenige nun, was unabhängig von der Freiheit festgesetzt und bestimmt ist, nennt Fichte Natur. Jenes System von Trieben und Gefühlen ist sonach als Natur zu denken, und da das Bewusstsein derselben sich uns aufdringt und die Substanz, in welcher dieses System sich befindet, zugleich diejenige sein soll, welche frei denkt und will, und die wir als uns selbst setzen, so ist jene Natur als unsere Natur zu denken. „Ich bin in gewisser Rücksicht unbeschadet der Absolutheit meiner Vernunft und meiner Freiheit Natur und diese meine Natur ist ein Trieb.“

Meine Natur nun wird, insofern als sie kein Produkt der Freiheit ist, notwendig der Natur gleich gedacht, insofern sie aber meine Natur und die andere Natur ausser mir sein soll, wird sie der Natur ausser mir entgegengesetzt gedacht. Meine Natur und die Natur ausser mir lassen sich also in einer gewissen Hinsicht gleichsetzen und in einer anderen Hinsicht entgegensetzen. Wenn sie in einer Hinsicht als gleich gesetzt werden können, so muss es ein oder mehrere gleiche Merkmale geben, die den beiden zukommen; wenn sie in anderer Hinsicht als entgegengesetzt gesetzt werden können, so müssen sie ein oder mehrere Merkmale haben, wodurch sie sich gegenseitig ausschliessen.

In der Natur ausser mir lässt sich alles nach dem Gesetze des Natur-Mechanismus begreifen, es ist ja ein Neben-einander von Erscheinungen, die eine Kette bilden, in welcher ein Quantum Kraft, nur von Glied zu Glied überliefert wird und sich gleichsam durch die ganze Kette zieht. Woher aber dieses Quantum Kraft kommen möge, erfährt man nie, denn man sieht sich genötigt, bei jedem Gliede in der Kette weiter aufwärts zu steigen, zu einer Urkraft kommt man aber nicht. Meine Natur, die nichts anderes ist als Trieb, lässt sich nicht nach dem Gesetze des Natur-Mechanismus begreifen, denn der Trieb ist etwas, das weder von aussen kommt noch nach aussen geht, er ist vielmehr eine innere Kraft des Substrats auf sich selbst, und der Begriff, vermittelt dessen sich ein Trieb denken lässt, ist derjenige der „Selbstbestimmung“.

Meine Natur also, als in einem Triebe bestehend, bestimmt sich selbst, während die Natur ausser mir als Gegensatz zur Freiheit bestimmt ist. Das freie Vernunftwesen bestimmt sich selbst durch den Begriff; die Natur hingegen ist bestimmt durch ihr Wesen, sich gerade so und nicht anders zu bestimmen.

Meine Natur ist aber vor allen Dingen Natur und insofern muss sie gewisse Bestimmungen mit der Natur überhaupt gemeinschaftlich haben, oder es müssen einige ihrer Bestimmungen aus der Natur erklärt werden können. Mit anderen Worten: die Bestimmtheit meiner Natur zu einem Trieb muss als Resultat

der Bestimmtheit der ganzen Natur deduziert werden können. Das geschieht durch die Analyse des Begriffs des Triebes. Derselbe wird als synthetisches Glied zwischen der Freiheit des Vernunftwesens und dem Natur-Mechanismus der Natur überhaupt hingestellt, und auf diese Weise wird die Freiheit und Notwendigkeit vereinigt. Von diesem Gesichtspunkt aus ist die ganze Natur als ein organisches Ganze und meine Natur als ein organisiertes Naturprodukt zu betrachten. Als organisches Ganze muss auch der Natur ein Trieb inne wohnen, den Fichte Bildungstrieb, den Trieb sich zu bilden oder sich bilden zu lassen, nennt. Durch den Begriff des Organischen ist die durch den Trieb überhaupt herbeigeführte synthetische Vereinigung zwischen den Kategorien der Substantialität (Freiheit) und der Kausalität (Notwendigkeit) vollständig vollzogen, die Kausalität der Natur auf das freie Wesen deduziert und damit die Möglichkeit der Deduktion der Realität und Anwendbarkeit des Prinzips der Sittlichkeit nachgewiesen.

Nachdem wir nun die Punkte mitgeteilt haben, um welche es sich in der Deduktion handelt, wollen wir das Mitgeteilte durch unsere eigene Brille betrachten. Es handelt sich, wie hervorgehoben, in der ganzen Deduktion um eine Analyse unseres Begriffs der Grundlage, und die Deduktion ist nichts anderes als eine Aufsuchung derjenigen wesentlichen Umstände, unter denen allein die Thatsache der Sittlichkeit stattfinden kann. Eine ganz oberflächliche Betrachtung der Reihenfolge der Lehrsätze lehrt uns auf das deutlichste, dass Fichte eine Aussen- und Innen-Seite jeder Teildeduktion als Handlung zu unterscheiden bestrebt ist, um sie nach dem synthetischen Verfahren wieder zu vereinigen. Wir fassen alles, was sich auf die Aussenseite bezieht, unter dem Begriff der „Welt“ und alles, was sich auf die Innenseite bezieht, unter dem Begriff der „Zuständlichkeit des Subjekts“ zusammen. Welt und Zuständlichkeit des Subjekts sind, in unserer Sprache ausgedrückt, diejenigen Umstände, unter denen allein die Thatsache der Sittlichkeit stattfinden kann. Fehlt eine der beiden Bedingungen, sei es die Welt, worauf unsere Sittlichkeit als That gerichtet ist, sei es die Zuständlichkeit des Subjekts, wo die Sittlichkeit als Gesinnung ihren Realisationspunkt allein finden kann, so kann die Sittlichkeit als Vereinigung beider, als Thatsache, nicht wahrgenommen werden. Die Wissenschaft von der Welt und die Wissenschaft von der Zuständlichkeit des Subjekts wären demnach die Grundlagen der Wissenschaft von der Sittlichkeit oder der Ethik nach Fichte.

Betrachten wir das Mitgeteilte unter dem Gesichtspunkt der bildlich ausgedrückten absteigenden Bewegung von *A* durch *B* zu *C*, so ergibt sich, dass Fichte durch seine Deduktion das Ziel gehabt hat, den Philosophierenden von der höchsten Stufe des Geisteslebens durch die Welt bis zum unmittelbaren Bewusstsein zu begleiten, indem er letzterem in einer Hinsicht voll-

ständig recht giebt, wenn es behauptet, es sei nichts anderes als das Produkt der Natur, ein Rad in der Weltmaschine und vom Gesetz der Kausalität beherrscht, wo keine Rede von Freiheit sein kann. Nach diesem Zugeständnisse aber verleiht Fichte dem unmittelbaren Bewusstsein die ihm unterwegs geraubten und zum Aufsteigen nötigen Mittel mit der Aufforderung zu versuchen, ob es nicht möglich wäre, dass auch es sich über *C* hinaus, der Halbkreislinie *CDA* entlang bis zum *A* erhebt, wodurch das unmittelbare Bewusstsein eine neue Daseinsform gewinnt, sich von der Gebundenheit losreisst, um der Träger einer neuen Wirklichkeit zu werden, und wodurch die vorhin angedeutete aufsteigende Bewegung dargestellt würde. Denn trotz der Entgegengesetztheit der Punkte *C* und *A* ermöglicht die Kreislinie den Nachweis einer über allen Dualismus hinausgehenden Einheit, oder mit Fichte zu reden: „Obgleich ein Teil dessen, was mir zukommt, nur durch Freiheit möglich sein soll, und ein anderer Teil desselben von der Freiheit unabhängig und sie von ihm unabhängig sein soll, so ist dennoch die Substanz, welcher beides zukommt, nur eine und ebendieselbe, und wird als eine und ebendieselbe gesetzt.“ „Ich, der ich fühle, und ich, der ich denke, ich, der ich getrieben bin, und ich, der ich mit freiem Willen mich entschliesse, bin derselbe.“ Das wäre unsere Auslegung der Deduktion.

Um unsere letzte Aufgabe nun zu lösen, müssen wir konsequenterweise von der Welt als Bedingung der Thatsache der Sittlichkeit abstrahieren und uns auf die Zuständlichkeit des Subjekts, auf die Lehre von den Zuständen des Subjekts, auf Fichte's Psychologie beschränken.

In unserem ersten Teil haben wir schon den eigentümlichen Charakter der Psychologie Fichte's angedeutet, indem wir sie einerseits von der Psychologie als Seelenvermögenstheorie, anderseits von der Psychologie als Mechanik und Statik der Vorstellungen, abzugrenzen suchten. Sie will nicht das ganze Seelenleben als eine Reihe von Permutationen, Variationen und Kombinationen der Vorstellungen auffassen und alle seelischen Erscheinungen aus der Vorstellung allein erklären, wie es die Psychologie als Mechanik und Statik der Vorstellungen thut, denn für sie gilt der Begriff des Bewusstseins nicht als ein accidentieller, sondern als ein substantieller Begriff. Während nämlich die Psychologie als Mechanik die Realität des Seelenlebens in die einzelnen Kräfte, die Vorstellungen, verlegt und sowohl das Bewusstsein als auch das Selbstbewusstsein als ein Produkt desselben, als Durchschnitts- oder Kreuzungspunkt mehrerer Vorstellungen oder Vorstellungsreihen fasst, verlegt die Psychologie Fichte's alle Realität in das Selbstbewusstsein, aus dessen Realität dann die einzelnen Vorstellungen und die anderen seelischen Erscheinungen ihre Realität erst zu erhalten haben. Ein Beispiel aus der Mechanik mag das Verhältniß der beiden Psychologien

verdeutlichen. In der Mechanik kann man eine gegebene Kraft in Komponenten zerlegen, die einer bestimmten Bedingung, sei es der Grösse, sei es der Richtung nach, genügen. Ebenso kann man aber auch die Resultierende einer Anzahl von Kräften, die ihrem Angriffspunkte, ihrer Grösse und Richtung nach verschieden sind, durch Anwendung des Satzes vom Parallelogramm der Kräfte bestimmen. Die Aufgabe und Behandlungsweise der Psychologie als Mechanik der Vorstellungen könnte man mit dem Suchen der Resultierenden einer Anzahl von Kräften vergleichen, wobei die Vorstellungen gleich den einzelnen Kräften zu setzen wären. Die uns in der unmittelbaren Erfahrung gegebene Mannigfaltigkeit, die wir als eine Mannigfaltigkeit von unseren Zuständen betrachten, und die in der Psychologie als Mechanik ihren Ausdruck in einer Mannigfaltigkeit von Vorstellungen findet, entspräche demnach der Mannigfaltigkeit von Einzelkräften. Wird die Realität in die Einzelkräfte verlegt, so folgt für die Resultierende, dass sie in der Zeit verschieden sein muss. Wird die Realität in die Vorstellungen verlegt, so folgt für das Selbstbewusstsein, dass es verschieden sein muss, da es ja den Vorstellungen gegenüber keine selbständige Realität behaupten kann. Der Mensch wird einem materiellen Punkte zu vergleichen sein, mit dem die Vorstellungen, als Kräfte, ihr Spiel treiben; das Aufstellen eines Zweckes, das Streben dem Willen eine Richtung zu geben, und das Verlangen nach Selbstbestimmung können so gut wie gar keine Realität beanspruchen. Das Seelenleben erscheint zwecklos; von Entwicklung im später zu erörternden Sinne kann keine Rede sein. Fichte's Psychologie hingegen wäre mit dem Zerlegen einer Kraft in die Komponenten zu vergleichen, die einer bestimmten Bedingung zu genügen haben. Die gegebene Kraft wäre das Selbstbewusstsein, als alle Realität in sich fassend. Die dieser bestimmten Bedingung entsprechenden Komponenten wären die Vorstellungen samt allen anderen seelischen Zuständen. Die verlangte Bedingung, unter der die gegebene Kraft in Komponenten zerlegt werden soll, wäre dem Zwecke zu vergleichen, welchen das Seelenleben in seiner Totalität sich zu setzen hätte. Das Seelenleben bekommt auf diese Weise einen Wert, weil es eine Aufgabe zu lösen hat; diese kann nach Fichte keine andere sein, als die ethische. Eine Entwicklung wird unentbehrlich. Das Selbstbewusstsein bekommt die Macht über die Vorstellungen und die anderen seelischen Erscheinungen, und dieser Umstand ermöglicht die Selbstbestimmung. Das Selbstbewusstsein konstruiert sich gewissermassen die ganze seelische Wirklichkeit nach seinem eigenen Begriffe der ethischen Bestimmung. Konstruktion ist also die passendste Bezeichnung für die Psychologie Fichte's gegenüber der Psychologie als Mechanik der Vorstellungen, die die seelische Wirklichkeit von kleinen Vorstellungsatomen ausgehend aufzubauen sucht.

Das wäre das Verhältniß der Psychologie Fichte's zu der Psychologie als Mechanik und Statik der Vorstellungen.

Die Psychologie Fichte's will aber auch nicht eine Psychologie als Seelenvermögenstheorie sein, denn für sie sind die Elementarkräfte der Seele, das Vorstellen, Fühlen und Wollen, nicht gleichwertig und gilt der Begriff des Vermögens nur als Möglichkeits- nicht aber als Wirklichkeitsgrund der seelischen Wirklichkeit. Wie die Philosophie Fichte's dem Dualismus Kant's entgegentritt und den dem Dualismus zu Grunde liegenden Monismus zu verfechten sucht, so sucht auch seine Psychologie den Gedanken der Einheit geltend zu machen, nicht aber etwa im Sinne eines Zurückführens der seelischen Erscheinungen auf ein Grundvermögen, wie die Psychologie als Mechanik der Vorstellungen es thut, sondern indem sie die von der Psychologie als Seelenvermögenstheorie auf die drei Grundvermögen zurückgeführten seelischen Erscheinungen als Accidenzien einer denselben zu Grunde liegenden Substanz fasst, indem sie also die Einheit vor aller Mannigfaltigkeit setzt. Diese Einheit ist die Seele, das Selbstbewusstsein. Die seelischen Erscheinungen sind nichts anderes als das Leben der Seele selbst oder die Geschichte des Bewusstseins.

Im Gegensatze zur empirischen Psychologie will die Psychologie Fichte's nicht nur Seelenkunde, sondern auch Seelenlehre sein; d. h. sie will nicht nur beschreibende, sondern auch erklärende Psychologie sein. Sie will nicht erst das Seelenleben beobachten und aus den Beobachtungen gewisse Gesetze abstrahieren, sondern sie will das Seelenleben konstruieren, ihm Aufgaben stellen, die es zu lösen hat.

Auf diese Weise bekommen wir die charakteristischen Merkmale der Psychologie Fichte's im Gegensatz zu den in der Gegenwart herrschenden Arten von Psychologien. Verbinden wir diese Merkmale als Negationen der herrschenden Psychologien, so ergeben sich folgende Positionen für die Psychologie Fichte's: Sie will den Gedanken der Einheit des Seelenlebens verfechten, indem sie der Seele eine Entwicklung vorschreibt, die sie durchmachen muss, um ihre Bestimmung zu erfüllen; sie will die seelische Wirklichkeit aus dem Begriff des Selbstbewusstseins konstruieren; sie will die Geschichte und das Leben der Seele konstruieren. Da nun die Aufgabe eine ethische ist, so können wir auch sagen, die Psychologie Fichte's will die Geschichte und das Leben des sittlichen Bewusstseins konstruieren.

Dieselbe Tendenz der Psychologie Fichte's lässt sich auch auf andere Weise feststellen. Die Psychologie, sagten wir in unserm ersten Teil, kann innerhalb der Philosophie Fichte's nicht als Anfangs- und Grundwissenschaft auftreten, wie es in der relativen Ethik der Fall ist, da die Wissenschaftslehre sich die Priorität nicht rauben lassen kann; sie kann aber ebensowenig als eine

nur angewandte Wissenschaft auftreten, wie es die absolute Ethik thut, weil die Wissenschaftslehre den Gedanken der Einheit zu verfechten sucht. Sie ist keins von beiden ganz, vielmehr alles beides, was seinen Ausdruck in den Begriffen der Geschichte und Entwicklung findet. Sie ist die synthetische Vereinigung beider, gerade so, wie die Ethik der Wissenschaftslehre die synthetische Vereinigung zwischen absoluter und relativer Ethik, und insofern von der Wissenschaftslehre selbst abhängig. Die Wissenschaftslehre wollte aber, wie mehrfach hervorgehoben, die pragmatische Geschichte des Bewusstseins überhaupt sein, sie wollte das Leben und die Geschichte des Bewusstseins konstruieren. Wenn dieses nun der Fall ist, so kann die Psychologie als Wissenschaft von den Zuständen des Subjekts oder dasjenige, was Fichte an ihre Stelle setzt, nichts anderes sein als auch eine Geschichte, und speziell eine Geschichte des sittlichen Bewusstseins oder eine Konstruktion der Entwicklung des sittlichen Bewusstseins. Die Tendenz der Psychologie Fichte's lässt sich mit anderen Worten aus dem Begriff der Wissenschaftslehre selbst ableiten.

Die Tendenz der Psychologie Fichte's ist durch obige Erörterung festgestellt. Unsere Aufgabe ist aber nicht, die Psychologie Fichte's im einzelnen klarzulegen, sondern die psychologischen Grundlagen der Ethik Fichte's namhaft zu machen. Es handelt sich also um den Zusammenhang zwischen der durch obige Tendenz gekennzeichneten Psychologie und der durch unsere bisherige Betrachtung gewonnenen Tendenz der Ethik; darum müssen wir alles bis jetzt Gewonnene vor Augen behalten. Die Quintessenz des Bisherigen in dem zweiten Kapitel ist, dass die Welt und die Zuständlichkeit des Subjekts die Grundlagen der Thatsache der Sittlichkeit sind. Den Menschen haben wir von der Höhe des Sittengesetzes in die Natur versetzt und alles, was der Mensch als organisiertes Naturprodukt mit der Natur gemein haben kann, haben wir als seine Zuständlichkeit oder seine psychische Beschaffenheit bezeichnet. Durch diese psychische Beschaffenheit ist aber das Wesen des Menschen nicht erschöpft, der Mensch ist nicht allein organisiertes Produkt der Naturnotwendigkeit, sondern auch Intelligenz mit dem Vermögen der Freiheit und der Selbstbestimmung. In dem Begriffe der Zuständlichkeit ist also nicht nur das Vermögen zu empfangen, sondern auch dasjenige zu reagieren, enthalten; die Entfaltung dieses Reaktionsvermögens aber ist nur dadurch möglich, dass das Subjekt mit der Welt in Verkehr tritt, oder dass es dieses Vermögens sich bewusst wird. Das Bewusstsein ist seinerseits nur in der Zeit, in der Geschichte möglich; also in der Entwicklung des sittlichen Bewusstseins wird Rezeptivität und Spontaneität des Subjekts zur Entfaltung angeregt, welche die Aufgabe hat, den Begriff des ganzen Menschen, der Persönlichkeit, zu verwirklichen.

Die Deduktion der Realität des Prinzips der Sittlichkeit, welche für uns nichts anderes als eine Analyse des Begriffs „Grundlage der Ethik“ war, bedeutet jetzt den Unterbau für die Darstellung des Prozesses der Selbstbestimmung. Die Freiheit, deren sich das unmittelbare Bewusstsein nicht bewusst werden kann, wird sich als die Waffe erweisen, ohne welche der empirisch bestimmte Mensch sich nicht zur Sittlichkeit erheben kann, woraus ihre Realität und damit auch diejenige des Prinzips der Sittlichkeit auf das deutlichste folgt.

Im Bilde ausgedrückt: wir sind in *C* angelangt, indem wir die Freiheit, als das Reaktions- oder Reflexionsvermögen des Subjekts unterwegs zu verbergen suchten, darum haben wir dem unmittelbaren Bewusstsein zugegeben, dass wir nichts anderes als organisierte Naturprodukte sind. Wir sagen ihm jetzt, dass es ausser dem Rezeptivitätsvermögen noch ein Spontaneitätsvermögen besitzt, was es uns ohne weiteres nicht glaubt. Soll der Beweis für die Richtigkeit unserer Aussage geliefert werden, so verleihen wir ihm diese Waffe der Freiheit und fordern es auf, die aufsteigende Bewegung von *C* aus durch *D* zu *A* unter unserer Aufsicht zu beginnen.

Der Sinn dieser Zusammenfassung des Bisherigen ist also der, klar zu machen, dass die aufsteigende Bewegung von *C* durch *D* zu *A*, das Namhaft-Machen der psychologischen Grundlage der Ethik Fichte's und der direkte Beweis für die Realität der Freiheit und somit auch des Prinzips der Sittlichkeit, eins und dasselbe ist. Wollen wir demnach unsere letzte Aufgabe lösen, d. h. die psychologischen Grundlagen der Ethik Fichte's namhaft machen, so müssen wir die aufsteigende Bewegung beginnen.

Die absteigende Bewegung hat uns zu der Ueberzeugung geführt, dass unsere Natur, als Teil der Natur überhaupt, aus dem Ganzen, der Natur überhaupt, in einer gewissen Rücksicht zu erklären sei. Das, was der ganzen Natur innewohnt, hatten wir als den Bildungstrieb, als den Trieb zu bilden und sich bilden zu lassen, bezeichnet, d. h. als Organisationstrieb; darum sagten wir, unsere Natur wäre organisiertes Naturprodukt. Daher die Erklärung Fichte's: „Ich finde mich selbst als ein organisiertes Naturprodukt.“ Aber in einem solchen Naturprodukt besteht das Wesen der Teile in einem Triebe, bestimmte andere Teile mit sich zu vereinigen und in dieser Vereinigung zu erhalten. Der Bildungstrieb der Natur überhaupt äussert sich also in uns, dem organisierten Naturprodukt, als Selbsterhaltungstrieb und kommt nicht blos den Teilen, sondern auch dem Ganzen zu, „denn, da das Wesen des Ganzen nichts anderes ist als ein Vereinigen gewisser Teile mit sich selbst, so ist Selbsterhaltung nichts anderes als die Erhaltung dieses Vereinigens“ „Das Streben“, sonach, „bestimmte Teile in sich aufzunehmen“, muss notwendig Kausalität haben, so gewiss der Natur über-

haupt und daher auch dem organisierten Naturprodukt Kausalität zuzuschreiben ist, „denn der Charakter des Organischen besteht darin, dass die Bildung (die Selbsterhaltung) fortgehe,“ sodass ein nicht mehr organisierendes Naturprodukt aufhören würde, ein organisiertes zu sein.

Der Selbsterhaltungstrieb aber, den wir unserer Natur zuschreiben, ist ein solcher, der nicht etwa auf die blosse Existenz überhaupt, sondern auf eine bestimmte Existenz ausgeht, denn „blosse Existenz ist ein abstrakter Begriff, nichts Konkretes“, dagegen „ein organisiertes Natur-Produkt will nie nur sein, um zu sein, sondern um dieses oder jenes zu sein.“ Wir finden also in uns einen durch die Natur entstandenen und sich auf Gegenstände der Natur beziehenden Trieb, den Selbsterhaltungstrieb. Diesem Triebe zufolge fühlen wir uns getrieben, gewisse Gegenstände der Natur mit uns zu vereinigen, nicht gerade sie in uns aufzunehmen, wie Speise und Trank durch die Verdauung, sondern sie überhaupt auf unsere Naturbedürfnisse zu beziehen, sie in ein gewisses Verhältnis zu uns zu bringen. Wenn aber gesagt wird, dass wir zufolge dieses Triebes uns getrieben fühlen, gewisse Naturobjekte auf uns zu beziehen, so heisst das nicht, dass der Reiz, das Anziehende, die Aktion der Beziehung von dem Naturobjekte ausgeht, sich unserer Natur bemächtigt und den Selbsterhaltungstrieb bestimmt, sich gerade auf diese Naturobjekte zu beziehen; sondern es heisst, der Selbsterhaltungstrieb, als lediglich aus unserer Natur hervorgehend, verhält sich dem Naturobjekte gegenüber aktiv und bezieht sich gerade auf diese Naturobjekte zufolge der Vollendung der Natur in sich selbst, weil letztere selbst ein organisiertes reelles Ganze ist. „Ich hungere nicht, weil Speise für mich da ist, sondern weil ich hungere, wird mir etwas zu Speise.“ „Nicht durch das Vorhandensein der Materialien, die in seine Substanz gehören, wird das Gewächs gereizt, sie aufzunehmen, sondern durch seine innere Einrichtung werden unabhängig von ihrem wirklichen Vorhandensein gerade diese Materialien gefordert, und wenn sie überhaupt nicht in der Natur wären, könnte auch das Gewächs nicht in der Natur sein.“

Insofern also der Mensch als ein Naturwesen zu betrachten ist, hat er etwas mit der Natur Gemeinsames, einen Selbsterhaltungstrieb, worin auch seine psychische Beschaffenheit besteht — so stellt sich auch das unmittelbare Bewusstsein den Menschen vor. Wir haben aber ausdrücklich hervorgehoben, dass der Mensch etwas mehr ist als blosses organisiertes Naturprodukt, er hat als Intelligenz das Reflexionsvermögen, welches notwendig gesetzt werden muss, wenn wir den ganzen Menschen setzen wollen. Das Reflexionsvermögen selbst ist, wie wir in unserm zweiten Teile ausführlich erörtert haben, kein Naturprodukt, sondern eine notwendige Aeusserungsweise unserer Spontanität — desjenigen Faktors, den wir während der absteigenden Bewegung zu verbergen suchten und in C dem unmittelbaren

Bewusstsein verliehen. Nur unser Selbsterhaltungstrieb ist, da er das Wesen unserer Natur, sofern wir Naturwesen sind, ausmacht, ein Produkt der Natur. Deswegen sagten wir ja, wir finden uns als organisiertes Naturprodukt, und nahmen an, der Naturtrieb ist uns gegeben, denn es hängt nicht von uns ab, dass wir diesen Naturtrieb haben. Sobald wir uns nun zufolge der Natur als einen Naturtrieb finden, muss notwendigerweise die Reflexion zufolge ihrer Spontaneität eintreten, um dieses, als was wir uns finden, als uns selbst zu setzen. Es erfolgt also eine Reflexion auf den Naturtrieb; der Naturtrieb wird zum Objekt der Reflexion gemacht, wir legen unser Vermögen an den Tag, Subjekt des Bewusstseins sein zu können. Der reflektierte Naturtrieb wird zum Bewusstsein erhoben, und was in dieser Region in dem Gebiete des Bewusstseins wirkt, steht in unserer Gewalt, oder bestimmter, er wirkt in dieser Region gar nicht, sondern wir wirken oder wirken nicht zufolge desselben. Eine Wechselwirkung zwischen unserem Rezeptivitäts- und Spontaneitätsvermögen, zwischen Reflexion und Trieb, macht sich kraft der ursprünglichen Einheit derselben geltend, und das Resultat dieser Wechselwirkung ist nun ein Zustand des Subjektes, welchen Fichte als Sehnen bezeichnet, als Gefühl eines Bedürfnisses, welches man nicht kennt. Es fehlt uns, wir wissen nicht woran. Hierdurch schon, als durch das erste Resultat der Reflexion auf den Naturtrieb, sind wir unterschieden von allen anderen Naturprodukten. Hier liegt der Uebergang des Vernunftwesens zur Selbständigkeit; hier die bestimmte scharfe Grenze zwischen Notwendigkeit und Freiheit. Die Befriedigung des Naturtriebes in der Pflanze oder im Tiere geschieht notwendig, wenn die Bedingungen dieser Befriedigung eintreten; der Mensch hingegen wird von dem Naturtriebe durch die Reflexion auf denselben gar nicht getrieben. Verdauung, Verwandlung der Speisen in Nahrungssaft, Umlauf des Blutes usw. stehen nicht in unserer Gewalt, es sind die Geschäfte der Natur in uns. Sie stehen nicht in unserer Gewalt (der Intelligenz), weil sie nicht unmittelbar zum Bewusstsein erhoben werden können. Die Befriedigung unseres Hungers und Durstes hingegen steht in unserer Gewalt, denn der Trieb nach Speise und Trank kommt zum Bewusstsein. Wer möchte z. B. behaupten, dass er mit derselben mechanischen Notwendigkeit esse, mit welcher er verdaut? „Kurz es steht nicht in unserer Gewalt, einen bestimmten Trieb zu empfinden oder nicht, aber es steht in unserer Gewalt, ihn zu befriedigen oder nicht.“

So sind wir nun von dem Bildungstriebe der Natur überhaupt durch den Selbsterhaltungstrieb unserer Natur oder unseren Naturtrieb durch die Reflexion über letzteren zum Sehnen gelangt. Das Sehnen selbst aber ist ein dunkles Gefühl des Bedürfnisses, ein unbestimmtes Empfinden, dessen Gegenstand uns nicht bewusst werden kann. Zufolge des Gesetzes unserer zweiten

Natur, der Reflexibilität, erheben wir das dunkle Sehnen zum Bewusstsein, indem wir über letzteres reflektieren. Aber wir können über letzteres nicht reflektieren, ohne es als ein solches zu bestimmen, oder es von einem möglichen anderen Sehnen zu unterscheiden. Ein Sehnen unterscheidet sich von einem andern Sehnen nur durch den Gegenstand, auf welches es sich bezieht. Also, wir reflektieren auf das Sehnen, heisst, wir wollen uns des Gegenstandes dieses Sehns bewusst werden, von dessen Realität oder Nicht-Realität noch gar nicht die Rede ist. Der Gegenstand des Sehns braucht demnach nicht wirklich zu sein, es genügt nur seine Setzung als Angestrebtes, als Mögliches. Das Resultat dieser zweiten Reflexion ist ein Zustand des Subjektes, ein durch seinen Gegenstand bestimmtes Sehnen, welches Fichte Begehren nennt. Der Inbegriff alles Mannigfaltigen, was Gegenstand eines Begehrens sein kann, nennt Fichte in Uebereinstimmung mit Kant das niedere Begehrungsvermögen; die Aeusserungsweisen des Zustandes des Begehrens hingegen die Begierden.

Das Begehren als ein Zustand des Subjekts lässt sich nun seiner Form und seinem Inhalte nach betrachten. Seiner Form nach ist es, als ein Sehnen mit dem Bewusstsein des Objekts, von der freien Reflexion abhängig. Darum erklärt Fichte: „in dem Begehren schon äussert sich die Freiheit, denn es fällt zwischen dasselbe und das Sehnen eine freie Reflexion.“ Daraus erklärt sich auch die Thatsache, dass wir gewisse unordentliche Begierden unterdrücken können, indem wir über sie gar nicht reflektieren, sie ignorieren, uns mit etwas anderem beschäftigen, besonders mit Geistesarbeiten, oder wie die theologischen Sittenlehrer recht gut sagen, indem wir ihnen nicht „nachhängen“.

Seinem Inhalte oder dem Objekte nach hat das Begehren seinen Grund in der Natur, in unserer eigenen Natur, insofern sie ein Teil der Natur überhaupt ist. Darum hat das Begehren zum Objekte auch nur Naturdinge, um dieselben entweder mit uns unmittelbar zu vereinigen, wie Speise und Trank, oder sie in ein gewisses Verhältnis mit uns zu bringen, wie freie Luft, weite Aussicht, heiteres Wetter u. dergl. m. Die Naturdinge aber können wir, wie aus der theoretischen Wissenschaftslehre folgt, nur im Raume setzen, sie sind räumlich. Also dasjenige, womit sie mittelbar oder unmittelbar vereinigt werden sollen, muss im Raume sein. Dem entspricht unser Leib als organisierte Materie. Alles Begehren bezieht sich demnach auf unseren Leib. Die thatsächliche Artikulation desselben ist ein Beweis dafür, dass er das unmittelbare Instrument unseres Willens sei, und dass wir im Begehren schon von unserer Freiheit Gebrauch machen können. Vermöge unseres Naturtriebes begehren wir gewisse Naturobjekte, der Naturtrieb selbst aber hat keinen Zweck ausser sich, er geht vielmehr auf sie aus, um sich zu befriedigen. Befriedigung um der Befriedigung willen nennt man Genuss. Das Begehren also ist auf Genuss gerichtet. Die

Befriedigung der Begierde mit dem Bewusstsein der Befriedigung erweckt Lust und zwar Sinnenlust, denn die Befriedigung bezieht sich auf unseren organisierten und artikulierten Leib, auf unsere Sinne. In der Befriedigung der Begierde oder des reflektierten Naturtriebes findet jedes organisierte Naturprodukt seinen Zweck, weil es sich keinen anderen ausser sich setzen kann; darum sind auch wir, sofern wir Naturwesen sind, auf die Befriedigung unserer natürlichen Triebe, auf Genuss, Sinnenlust als letzten Zweck unseres Begehrens gerichtet. Der natürliche Mensch z. B. isst nicht mit der Absicht seinen Körper zu erhalten und zu stärken, sondern er isst, weil der Hunger ihn schmerzt und die Speise ihm wohlschmeckt. So sind wir denn als Naturwesen in unserem Begehren, als auf Genuss und Sinnenlust als unseren letzten Zweck ausgehend, von einem Gegebenen, nämlich dem Vorhandensein der dem natürlichen Triebe entsprechende Objekte abhängig, wir sind uns selbst nicht genug, wir sind zur Erreichung unseres letzten Zweckes als Naturwesen von der Natur abhängig. So denkt sich auch das unmittelbare Bewusstsein den Menschen in seinem Treiben in der Sinnenwelt, wenn es von seinem Spontaneitätsvermögen nichts wissen will.

Damit ist aber, wie hervorgehoben, das wahre Wesen des Menschen nicht erschöpft, weil es vor allen Dingen ein Vernunftswesen und als solches Träger einer anderen Ordnung der Dinge ist; der Mensch hat die Fähigkeit, sein Wesen als Naturwesen zum Objekte seines Bewusstseins zu machen, er kann über das Begehren, als reflektierten Naturtrieb wieder reflektieren und die Tendenz der Vernunft — sich selbst durch sich selbst als Subjekt des Bewusstseins, als Intelligenz im höchsten Sinne des Wortes, zu bestimmen — zum Ausdruck bringen.

Was ist denn für ein Zustand im Subjekte, wenn es kraft seiner zweiten Natur über das durch den Gegenstand bestimmte Begehren reflektiert? Diesen Zustand bezeichnet nicht nur die Psychologie Fichte's, sondern auch die Psychologie als Mechanik der Vorstellungen, sowie alle Sprachen, wie sich Fichte ausdrückt, mit dem Namen „Wollen“. Die Vorstellungsmechanik-Psychologie erklärt das Wollen als ein Begehren, dessen Gegenstand mit der Vorstellung der Erreichbarkeit begleitet ist. „Die Begierde strebt ihrem Begriffe gemäss nach Befriedigung. Erscheint diese als unmöglich, so bleibt das Streben blosser Wunsch, der weiter keine Bedeutung hat; gesellt sich dagegen zu der Begierde die Einsicht in die Erreichbarkeit des Begehrten, so wird sie zum Wollen, welches sich durch Handlungen und Thaten ankündigt. Erreichbar ist das Begehrte, wenn es als Endglied einer Reihe von Veränderungen erscheint, die sich wie Ursache und Wirkung zu einander verhalten, und deren Anfangsglied vom Ich, dem Strebenden ausgeht¹⁾“. So auch die Psy-

¹⁾ Lindner: Lehrb. d. empir. Psych. als induktive Wissenschaft. II. Aufl. S. 228.

chologie Fichte's. „Das Begehren“, sagt Fichte, „möchte, dass der Gegenstand ihm käme, selbst Hand und Fuss dafür rühren mag es nicht. Durch das Wollen erfolgt die Bestimmtheit.“ Das Wort Bestimmtheit hat aber bei Fichte eine spezifische Bedeutung, die am klarsten hervortritt, wenn wir seine Definition vom Wollen ins Auge fassen. „Ein Wollen ist ein absolut freies Uebergehen von Unbestimmtheit zur Bestimmtheit mit dem Bewusstsein desselben.“ Es ist ganz klar, wie Fichte's Begriff des Wollens mit dem der Freiheit zusammenhängt. Durch das Begehren nämlich, in welchem sich schon, wie hervorgehoben, die formale Freiheit des Subjekts äusserte, geriet dasselbe in einen Zustand der Unbestimmtheit. „In der Reflexion über diesen Zustand wird dieses dadurch ausgedrückt, dass die Einbildungskraft zwischen entgegengesetzten Bestimmungen mitten inne schwebt.“ Jede Reflexion bringt eine Bestimmtheit über das Reflektierte mit sich. So auch hier. Die Reflexion über diesen Zustand des Begehrens bringt die Bestimmtheit des Zustandes in der Form der Handlung. Das Subjekt bleibt nicht in sich selbst, sondern kommt aus sich heraus, es tritt mit der Welt in Verkehr, es geht von einem Zustand der Unbestimmtheit in einen der Bestimmtheit über.

Nicht jedes Uebergehen von dem Zustande der Unbestimmtheit in den der Bestimmtheit ist aber Wollen, denn um letzteres zu sein, muss auch das Bewusstsein desselben hinzukommen, während, wenn dies nicht der Fall ist, es nicht anders als blinder Hang ist. „Es giebt Individuen, die in der That nicht eigentlich wollen, sondern immer durch einen blinden Hang sich stossen und treiben lassen, die eben deswegen auch kein eigentliches Bewusstsein haben, da sie ihre Vorstellungen nie selbständig hervorbringen, bestimmen und richten, sondern blos einen langen Traum träumen, bestimmt durch den dunklen Gang der Ideen-Assoziationen. Mit ihnen wird nicht gesprochen, wenn von Bewusstsein der Freiheit gesprochen wird.“ Das gilt ebenso auch vom Bewusstsein des Uebergehens oder des Wollens, da das Bewusstsein der Freiheit und das Bewusstsein des Uebergehens von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit eins und dasselbe ist. So viel in Bezug auf das Wollen.

Das Vermögen des Uebergehens mit dem Bewusstsein desselben nennt Fichte „Willen“; der Begriff des Willens gilt ihm übrigens als ein abstrakter Begriff, als etwas nicht Wahrzunehmendes, nicht Wirkliches, also nicht als Thatsache, wie einige sich ausdrücken. Nur das Wollen ist ein wirkliches und wahrnehmbares Uebergehen, d. h. nur das Wollen setzt sich in Handlung um, nicht aber der Wille.

Im Unterschiede vom Begehren kommt dem Wollen nicht nur formale, sondern auch materielle Freiheit zu. Die formale Freiheit besteht nämlich darin, dass schon im Begehren ein neues formales Prinzip, eine neue Kraft im Objekte sich geltend macht,

ohne dass das Materielle in der Reihe der Wirkungen sich im mindesten ändert. Die Natur handelt nun nicht mehr, sondern das Subjekt, das formaliter freie Wesen; aber letzteres bewirkt gerade dasselbe, was die erste bewirkt haben würde, wenn sie noch handeln könnte. So z. B. die Handlungen aus blindem Hang. Die materielle Freiheit hingegen, die nur dem Wollen zukommt, besteht darin, dass nicht nur eine neue Kraft, sondern auch eine ganz neue Reihe der Handlungen ihrem Inhalte nach eintritt. Nicht nur die Intelligenz wirkt von nun an, sondern sie wirkt auch etwas ganz anderes, als die Natur je bewirkt haben würde. „Darum“, erklärt Fichte, „ist der Wille schlechthin frei, und ein unfreier Wille ist ein Unding. Wenn nur der Mensch will, so ist er frei, und wenn er nicht frei ist, so will er nicht, sondern wird getrieben.“

Das Subjekt also, insofern als es will, giebt, als Intelligenz, sich selbst das Objekt seines Wollens, indem es aus den verschiedenen Möglichen eins wählt und die Unbestimmtheit, welche die Intelligenz anschaut und begreift, zu einer gleichfalls gedachten und begriffenen Bestimmtheit erhebt. Dem widerspricht nicht im mindesten der Umstand, dass das Objekt des Wollens durch den Naturtrieb gegeben sein kann, wie es beim Sehnen und Begehren der Fall ist, denn um dasselbe zu realisieren, ist ein Entschluss notwendig, welcher nur dem Wollen zukommt, nie aber der Natur und dem Naturtriebe. Die Natur kann nicht nur keinen Willen hervorbringen, sondern streng genommen auch kein Sehnen, denn auch dieses setzt eine Reflexion voraus, die das Wesen unserer zweiten höheren Natur als Vernunftwesen, nicht aber als Naturwesen ausmacht, und wenn wir das Sehnen als Naturprodukt zu betrachten pflegen, so kommt dies daher, dass wir in der Reflexion über den Naturtrieb in dem Zustande des Sehns uns gewöhnlich des Reflektierten, nicht aber des Reflektierenden bewusst sind. Daher auch der Ausspruch Fichte's: „Ein Entschluss und ich bin über sie (die Natur) erhaben!“

Der Wille als das Vermögen zu wollen, ist demnach frei, d. h. er ist das Vermögen, stets zu wählen, wie ihn Reinhold richtig beschrieben hat. „Es ist kein Wille ohne Willkür.“ Dem strengen Determinismus gegenüber macht Fichte geltend, dass er auf die stillschweigende Voraussetzung baut, dass der Wille in der Reihe der Naturkräfte liege, dass er keine andere Reihe als die des Naturmechanismus zu denken vermöge. Das ist aber nach dem Vorhergehenden nicht der Fall, also der Wille, als das Vermögen zwischen verschiedenen, gleich möglichen Bestimmungen wählen zu können, bleibt frei.

Was sind aber diese gleich möglichen Bestimmungen, zwischen denen der freie Wille Auswahl zu treffen hat, und wie äussert sich das Bewusstsein des Uebergehens des Subjektes vom Zustande der Unbestimmtheit in den der Bestimmtheit? Um diese Fragen zu beantworten, müssen wir zurückgreifen. Das Subjekt

hat sich im Zustande des Wollens von der Natur so weit entfernt, dass es seine formale und materielle Freiheit der Naturwendigkeit entgegensetzen kann, weil es über die Natur erhaben ist. Es kann sich gewissermassen von allem, was es nicht ist, losreissen und kraft seiner zweiten Natur in der Form der formalen Freiheit sich entschliessen, in die Natur einzugreifen, mit der Welt in Verkehr zu treten. Es kann sich also durch seine formale Freiheit entscheiden, entweder für seine erste oder für seine zweite Natur, entweder für die Reihe der Naturprodukte oder für die Reihe der Freiheitsprodukte. Die Auswahl demnach, die das Subjekt in dem Zustande des Wollens zu treffen hat, besteht darin, dass es sich entweder für seine erste oder für seine zweite Natur entscheidet. Da nun aber die erste Natur sich in der Form des Naturtriebes äussert, welcher auf Genuss und Sinnenlust, überhaupt auf Naturdinge ausgeht und in der Befriedigung um der Befriedigung willen seinen Zweck hat, und da die zweite Natur sich in der Form des reinen geistigen Triebes äussert, der in der Thätigkeit um der Thätigkeit willen besteht und vom Naturobjekte nichts wissen will, so ist die Auswahl des Subjektes im Zustande des Wollens eine Auswahl zwischen dem reinen geistigen Triebe und dem Naturtriebe. So viel in Bezug auf die Auswahl zwischen den verschiedenen, gleich möglichen Bestimmungen.

Ehe wir die Frage nach dem Bewusstsein des Uebergehens beantworten, wollen wir unsere Betrachtung fortsetzen, indem wir die beiden obigen Triebe ins Auge fassen. Wie verhält es sich mit dieser Dualität von Trieben, sind unsere Triebe als Naturwesen und unsere Tendenz als reiner Geist zwei verschiedene Triebe? „Beides“, antwortet Fichte, „ist vom transzendentalen Gesichtspunkte aus ein und derselbe Urtrieb, der unser Wesen konstituiert, nur wird er von zwei verschiedenen Seiten angesehen. Wir sind Subjekt-Objekt und in der Identität und Unzertrennlichkeit beider besteht unser Wesen.“ „Erblicke ich mich als ein durch die Gesetze der sinnlichen Anschauung und des diskursiven Denkens vollkommen bestimmtes Objekt, so wird das, was in der That mein einziger Trieb ist, mir zum Naturtriebe, weil ich in dieser Ansicht selbst Natur bin. Erblicke ich mich als Subjekt, so wird er mir zum reinen geistigen Triebe oder zum Gesetze der Selbständigkeit. Lediglich auf der Wechselwirkung dieser beiden Triebe, welche eigentlich nur die Wechselwirkung eines und eben desselben Triebes mit sich selbst ist, beruhen alle Phänomenen des Ich.“ „Die Grenzscheidung zwischen beiden ist die Reflexion.“ So erscheint der Urtrieb gespalten, entzweit; das Bewusstsein ist es, welches die Spaltung notwendig herbeiführt, nur infolge des Bewusstseins trennt sich die absolute Einheit von Subjekt und Objekt in Subjekt und Objekt. Darum können wir auch sagen, das Bewusstsein spaltet den Urtrieb in einen subjektiven, rein geistigen Trieb, der in der absoluten Thätig-

keit zur Selbständigkeit besteht und auf eine absolute Unabhängigkeit von aller Natur und Gebundenheit ausgeht (Freiheitstrieb), und in einen objektiven Trieb, den Naturtrieb, der auf Naturobjekte ausgeht und in der Vereinigung desselben mit sich selbst besteht (sinnlicher Trieb). Der Freiheitstrieb macht das Wesen des höheren Begehrungsvermögens aus, während der sinnliche Naturtrieb das Wesen des niederen Begehrungsvermögens ausmacht. Die Handlung der Auswahl des Subjektes zwischen dem rein geistigen und dem Naturtriebe ist demnach nichts anderes als die Handlung der Auswahl zwischen dem höheren und dem niederen Begehrungsvermögen.

Erfolgt nun die Auswahl, d. h. der Entschluss, und geht derselbe in Handlung über, so hat das Subjekt, weil sein Bewusstsein mit dem Wirken und Handeln anhebt, sich seines Wesens entäußert, es hat eine Harmonie zwischen beiden hergestellt, beide vereinigt. Die Herstellung der Harmonie oder die Vereinigung ist aber nur synthetisch möglich und zwar so, dass die Reinheit (Nicht-Bestimmtheit durch ein Objekt) der Thätigkeit von dem höheren Freiheitstrieb und der Genuss, als Zweck des niederen Naturtriebes, aufgehoben werden. Das Resultat der Vereinigung wird dann nichts anderes sein als eine objektive Thätigkeit, deren Endzweck absolute Freiheit, absolute Unabhängigkeit von aller Natur ist, ein unendlicher, nie zu erreichender Zweck, und der synthetische Trieb wird nichts anderes sein als der gemischte, sittliche Trieb. Wäre nun die Vereinigung nicht möglich, so wäre auch die Sittlichkeit als Thatsache nicht möglich, denn der Freiheitstrieb, der auf absolute Unabhängigkeit ausgeht, würde den Naturtrieb vernichten, das empirisch bestimmte Ich aufheben und der Idee der Sittlichkeit als Aufgabe jede Realität nehmen; die Unabhängigkeit wäre ein Zustand, nicht aber eine Aufgabe. Ebenso würde der Naturtrieb allein den Menschen dem Objekte völlig unterwerfen und von der Freiheit als Aufgabe unseres Lebens würde keine Rede sein können. Soll also beides nicht sein, so muss die Vereinigung möglich sein, so muss auch dem sittlichen Triebe Realität zukommen, woraus die Sittlichkeit als Thatsache erklärt werden kann. Darum besteht auch unsere Sittlichkeit in der Unterordnung des Naturtriebes unter den Freiheitstrieb, in der Entfaltung des sittlichen Triebes, in der fortschreitenden Befreiung unseres Selbst von der Natur und das sittliche Handeln in einer Reihe von Handlungen, durch welche wir uns der Freiheit und absoluten Unabhängigkeit fortschreitend annähern. Die absolute Unabhängigkeit und Freiheit können aber nie unser Zustand, sondern immer nur unsere Aufgabe sein. „Unsere Bestimmung ist nicht frei sein, sondern frei werden.“

Was das Bewusstsein des Uebergehens des Subjekts vom Zustande der Unbestimmtheit in den der Bestimmtheit anbelangt, so folgt aus dem Begriff des Wollens, dass es kein anderes sein kann als das Bewusstsein der Freiheit oder das Bewusstsein

unserer zweiten Natur als Vernunftwesen. Dieses Bewusstsein äussert sich als Zustand des Subjektes in dem Phänomen des Gewissens.

„Es ist Thatsache“, sagt Fichte, „dass einige Begebenheiten uns ganz gleichgiltig sind, andere uns interessieren. Was mir gleichgiltig ist, hat dem ersten Anscheine nach gar keine und da dies der Strenge nach nicht möglich ist, nur eine entfernte und durch mich nicht bemerkte Beziehung auf meinen Trieb. Was mich interessiert, muss im Gegenteil eine unmittelbare Beziehung auf meinen Trieb haben, denn das Interesse wird selbst unmittelbar empfunden und lässt sich durch keine Vernunftgründe hervorbringen. Man kann nicht durch Demonstrationen dahin gebracht werden, sich über etwas zu freuen oder zu betrüben.“ Dasjenige, was uns interessiert, bezieht sich also auf unseren Trieb, und weil jeder Trieb gefühlt wird, so folgt daraus, dass dasjenige, was uns interessiert, in Harmonie oder Disharmonie mit unserem Triebe steht, und dass diese Harmonie oder Disharmonie ganz unabhängig von allem Raisonnement, gefühlt wird. Im Zustande des Gefühls fühlen wir aber nur uns selbst, etwas anderes ausser uns können wir doch unmittelbar nicht fühlen. Also die Harmonie oder die Disharmonie einer Begebenheit mit unserem Triebe, die wir fühlen, damit gefühlt wird, müsste in uns selbst liegen, oder sie müsste nichts anderes sein, als eine Harmonie oder Disharmonie unseres Selbst mit uns selbst. Worin besteht aber das Wesen unseres Selbst? Das Wesen unseres Selbst besteht in einem Urtriebe, in einem Grundtrieb, der auf die Uebereinstimmung unseres reinen geistigen Triebes und des Naturtriebes ausgeht. Er fordert die Uebereinstimmung des ursprünglichen, in der blossen Idee Bestimmten unseres Selbst mit dem wirklichen, empirisch Bestimmten unseres Selbst. Entspricht unser wirklicher empirischer Zustand dieser Forderung, so wird die Harmonie gefühlt, es macht sich ein Gefühl der Lust geltend; widerspricht er ihm, so wird die Disharmonie gefühlt, es macht sich ein Gefühl der Unlust geltend.

Die Befriedigung unseres niederen Begehrungsvermögens, welches in dem Naturtrieb besteht, der nichts anderes ist als der Bildungstrieb der Natur, gewährt uns, durch die Stufen des Sehnsens und Begehrens hindurchgehend, Lust, deutliche Sinnenslust. In diesem Zustande des Gefühls der Lust sind wir aber von der Gunst der Natur abhängig, wir fühlen die Lust, fühlen aber auch, dass wir getrieben sind; wir fühlen, dass wir uns von uns selbst wegreissen, dass wir uns uns selbst entfremden, wir fühlen eine unfreiwillige Lust.

Die Befriedigung unseres höheren Begehrungsvermögens, unseres rein geistigen Triebes hingegen hat ihren Grund nicht in der Natur, sondern in unserer Freiheit. Sie macht uns nicht abhängig von Naturobjekten, sondern befreit uns, sie führt uns nicht aus uns selbst heraus, sondern zu uns selbst zurück. Da-

rum kündigt sich auch das Gefühl der Harmonie nicht als sinnliche Lust, sondern als „Zufriedenheit“. Das Gegenteil davon ist eben darum, weil es von unserer Freiheit abhängt, „Verdruss“, innerlicher Vorwurf verknüpft mit Selbstverachtung. „Das Gefühl, uns selbst verachten zu müssen, würde unleidlich sein, wenn nicht die fortdauernde Anforderung des Gesetzes an uns uns wieder erhöbe; wenn nicht diese Forderung, da sie aus uns selbst hervorkommt, uns wieder Mut und Achtung für unseren höheren Charakter einflösste, wenn nicht der Verdruss selbst durch die Empfindung, dass wir seiner doch noch fähig sind, gemildert würde.“

Wie dem niederen Begehrungsvermögen ein höheres entgegengesetzt wurde, so wird auch dem Gefühlsvermögen der Lust und Unlust als niederes ein höheres Gefühlsvermögen entgegengesetzt, welches Fichte das „Gewissen“ nennt. „Es giebt eine Ruhe oder Unruhe des Gewissens, Vorwürfe des Gewissens, einen Frieden desselben, aber keineswegs eine Lust des Gewissens. Die Benennung Gewissen ist trefflich gewählt, gleichsam das unmittelbare Bewusstsein dessen, ohne welches überhaupt kein Bewusstsein ist, das Bewusstsein unserer höheren Natur und absoluten Freiheit.“

Das Bewusstsein des Uebergehens des Subjektes vom Zustande der Unbestimmtheit in den der Bestimmtheit ist also das Bewusstsein der Freiheit, und dieses Bewusstsein äussert sich in dem empirischen Menschen in der Form des Phänomens des Gewissens. Das Gewissen ist demnach das Gefühl der Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung unseres wirklichen, aus unserer Handlungsweise erfolgten Zustandes mit unserem Urtriebe, der auf Freiheit ausgeht; es ist das Gefühl unserer innersten Harmonie oder Disharmonie oder des Verhältnisses unseres Handelns zu unserer absoluten Freiheit. Dieser absoluten Freiheit und Selbständigkeit sind wir uns in dem Gewissen unmittelbar bewusst, und da dieses das Wesen des Ich und die Bedingung des Bewusstseins ausmacht, so ist das Gewissen unter allem Gewissen das Gewisseste.

Aus dieser Definition des Gewissens folgt, dass das Gewissen kein aus Raum und Zeit, aus Gesellschaft und Umgebung abzuleitendes Phänomen ist, sondern dass es, mit Eucken und in Uebereinstimmung mit Göthe zu reden, ein Urphänomen ist. Es ist also nicht das Produkt einer langen Entwicklung, einer durch Generationen hindurch sich fortwährend verfeinerten Vererbung oder ein Niederschlag der Sitten und Gebräuche in einem bestimmten Volke und in einem bestimmten Zeitabschnitt; es ist nicht etwas von aussen Gekommenes und hinein Gelegtes, sondern es gehört notwendig zum Wesen des Ich (nach Fichte) oder zum Wesen des Geisteslebens (nach Eucken), ohne welches weder das Ich, noch das Geistesleben überhaupt gedacht werden kann. Es ist kein äusseres, sondern ein inneres Kriterium aller Wahr-

heit, aller Ueberzeugung, aller absoluten Werte. Es ist das durchschlagendste Zeugnis für eine Ursprünglichkeit des menschlichen Wesens, welche mit der Zeit und dem Raume nichts zu thun hat; es ist das Ueberzeitliche und Ueberräumliche in der Welt des Raumes und der Zeit.

In dieser erhabenen Auffassung des Gewissens findet Fichte den grossen Unterschied zwischen dem Mittelalter mit seinem religiös-transzendenten Begriffe vom Gewissen und der Neu-Zeit mit ihrer innerlich-immanenten Auffassung desselben, was auch thatsächlich richtig ist; denn „ein ruhiges Gewissen haben“, war im Mittelalter gleichbedeutend mit „sich mit dem Kirchenregiment (als Vertreter der Transzendenz) und den äusseren Gesetzen nicht verfeindet haben“, während in der Neu-Zeit „ein ruhiges Gewissen haben“ nichts anderes als „sich mit sich selbst (als Vertreter einer Ursprünglichkeit), mit der eigenen Natur (der höheren Natur des Menschen) nicht verfeindet haben“ zu bedeuten hat. Die Weltgeschichte lehrt uns auch sehr deutlich, dass man grosse Werke nur dadurch geschaffen hat, dass man sein Gewissen durch nichts hat beunruhigt werden lassen, indem man sein Gewissen unter allen Umständen ruhig und sicher gegen die eindringenden Mächte der Welt erhalten wollte, indem man lieber eine Welt aus den Angeln gehoben, als zu Dingen Ja und Amen gesagt hätte, die man nicht nur für nicht gut, sondern geradezu für Sünde an der Menschheit hielt. Als Jesus z. B. in sich den Herrn des Sabbathes verkörpert darstellte und damit sagte: „Das Gesetz ist nicht ausser uns, sondern in uns und niemand vermag selig zu werden durch das Gesetz, das von aussen her gegeben wird, sondern allein durch das innere Gesetz, die Treue zu sich“, zu seiner Ursprünglichkeit, und „mit diesen Lehren den Zorn der Gesetzeseifrigen im Lande auf sich lud“ —, da that er dies alles, weil er in sich die Menschheit verkörpert fühlte, weil er seine Ursprünglichkeit, sein Gewissen nicht verleugnen konnte. Wie die Ursprünglichkeit, das Zeitlose, die Idee in Jesus mit dem Zeitlichen in der Gemeinde der Juden in Konflikt geriet, so auch in Sokrates in der Gemeinde der alten Griechen vor Jesus, so auch in Luther in der römischen Kirche nach Jesus.

Und wenn die christlich-evangelische Welt in Luther den Befreier der Gewissen von dem kirchlichen Joch in religiöser Hinsicht feiert, so hat die Kultur-Welt Grund, nicht nur in Kant, sondern hauptsächlich in Fichte den Befreier der Gewissen vom Joch der überschwänglichen Transzendenz, aller äusseren Autoritäten und allem dem, was nicht zum Wesen des Geisteslebens gehört, zu feiern. Ganz begeistert spricht Fichte vom Gewissen in seiner Schrift „Bestimmung des Menschen“. Er nennt das Gewissen „den Prüfstein aller Wahrheit und Ueberzeugung“; „aus dem Gewissen allein stammt die Wahrheit“. „Das Gewissen, jene Stimme meines Innern, ist absolut“; „auf sie zu hören und ihr redlich und unbefangen ohne Furcht und Klügeln zu ge-

hören, dies ist meine einzige Bestimmung, dies ist der ganze Zweck meines Daseins“. „Nur durch die Gebote des Gewissens allein kommt Wahrheit und Realität in meine Vorstellungen.“ „Jene Stimme ist das nur durch meine Umgebung versinnlichte und durch mein Vernehmen in meine Sprache übersetzte Orakel aus der ewigen Welt, das mir verkündet, wie ich an meinem Teil in die Ordnung der geistigen Welt oder in den unendlichen Willen, der ja selbst die Ordnung dieser geistigen Welt ist, mich zu fügen habe.“ „Die Stimme des Gewissens, die Jedem seine besondere Pflicht auflegt, ist der Strahl, an welchem wir aus dem Unendlichen ausgehen und als einzelne und besondere Wesen hingestellt werden; sie zieht die Grenzen unserer Persönlichkeit, sie also ist unser wahrer Urbestandteil, der Grund und Stoff alles Lebens, welches wir leben.“

Wenn nun das Gewissen das Bewusstsein unserer Freiheit ist und dadurch auch das Bewusstsein unserer zweiten Natur zum Ausdruck bringt, so erklärt das Phänomen des Gewissens vollkommen die Thatsache, dass wir über unsere eigenen Handlungen ein Urteil des Beifalls oder des Missfallens fällen können; es erklärt die Thatsache der moralischen Beurteilung und begründet die Absolutheit der moralischen Werturteile.

Das Sittengesetz, dessen Realität und Anwendbarkeit durch das Phänomen des Gewissens am deutlichsten bewiesen ist, kann demnach in seiner Fassung sich auf nichts anderes als auf das Gewissen beziehen. Daher darf es uns nicht im mindesten befremden, wenn der kategorische Imperativ Kant's in der Form: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne!“ bei Fichte die Form: „Handle nach deinem Gewissen!“ annimmt.

Diese Fichte'sche Fassung des Sittengesetzes würde, im Sinne Kant's ausgelegt, sich nur auf die Form unseres Handelns beziehen, nicht aber auf den Inhalt, welchen Fichte mehrfach in der Ethik Kant's vermisst zu haben hervorhebt. Er will nicht nur eine formale, sondern auch eine reale und anwendbare Sittenlehre haben, darum muss auch der Inhalt seines Sittengesetzes ausdrücklich betont werden. Das geschieht mit derselben Formel, indem die Lehre vom Gewissen vertieft wird, indem nachgewiesen wird, dass das Gewissen gleichzeitig den Inhalt des absoluten Sollens in sich enthält, oder indem die Unmöglichkeit eines irrenden Gewissens dargethan wird. Also nicht nur die Form, sondern auch der Inhalt des Sittengesetzes kündigt sich in dem Subjekte durch das Gewissen als das Bewusstsein der Pflicht an. Das Bewusstsein der Pflicht als Zustand des Subjektes macht demnach den Inhalt des Sittengesetzes aus. Daher sagt: „Handle nach deinem Gewissen!“ und: „Handle aus Pflicht um der Pflicht willen!“ eins und dasselbe aus.

So ist das Gewissen nicht nur das Bewusstsein unserer Freiheit, sondern auch das unmittelbare Bewusstsein unserer

bestimmten Pflichten, und wenn Fichte sagt: „Die einzige feste und letzte Grundlage aller meiner Erkenntnis ist meine Pflicht; diese ist das Intelligible an sich, welches durch die Gesetze der sinnlichen Vorstellungen sich in eine Sinnenwelt verwandelt“, so ist wiederum das Gewissen als das Bewusstsein der Pflicht, als das sicherste Zeugnis unserer höheren Natur und unserer Ursprünglichkeit gemeint.

Und wenn dies der Fall ist, so folgt daraus, dass das Bewusstsein der Pflicht völlig verschieden sein muss von dem des Naturtriebes, denn wir werden in diesem Bewusstsein nicht getrieben, wie beim Naturtriebe, sondern wir treiben uns selbst durch dasselbe, „deshalb können wir nie ohne Besonnenheit, nie blind, nie überzeugungslos, sondern nur aus Ueberzeugung pflichtmässig handeln und von nichts inniger und fester überzeugt sein, als von der Pflicht.“

Auf die Pflichten, ihre Einteilung und Ableitung oder auf das Materielle des Sittengesetzes brauchen wir nicht näher einzugehen, da es für unseren Zweck nicht direkt in Betracht kommt. Vielmehr wollen wir uns die Frage vorlegen, wo wir uns eigentlich befinden, wenn wir vom unmittelbaren Bewusstsein der Freiheit reden, und was wir eigentlich gethan haben, indem wir vom Bildungstribe der Natur, durch unseren Selbsterhaltungstrieb, durch die Zustände des Sehnsens, des Begehrens, des Wollens, des Gewissens und der Pflicht bis zum Sittengesetze gelangten?

Es ist ganz klar, dass wir uns nicht in *C* oder irgend wo anders auf der Strecke *CDA*, sondern gerade in *A* befinden, denn nur in *A* kann die Rede von einem unmittelbaren Bewusstsein der Freiheit sein. Ebenso klar ist es, dass wir damit die aufsteigende Bewegung ausgeführt haben, und weil sie nichts anderes, als das Namhaft-Machen der psychologischen Grundlagen der Ethik Fichte's zu bedeuten hatte, so können wir, nachdem die aufsteigende Bewegung zu Ende ist, sagen, dass wir unsere Aufgabe gelöst haben.

Wir wollten aber nicht nur die aufsteigende Bewegung machen, sondern auch die Stationen markieren, an welchen das Bewusstsein auf seiner Reise vorbei kommen sollte. Das Markieren dieser Stationen verbreitet das hellste Licht über den Charakter der Psychologie Fichte's, deshalb wollen wir, wenn auch nur kurz, diese Stationen anführen.

Das Pflichtbewusstsein oder das Gewissen ist das Bewusstsein unserer absoluten Freiheit, ist das Sittengesetz selbst. Zufolge des Sittengesetzes nun soll der empirisch bestimmte Mensch ein genauer Ausdruck seines ursprünglichen, ungeteilten Wesens werden, er soll sich von der unmittelbaren Gebundenheit befreien und Träger einer anderen Ordnung der Dinge werden. Dieses geforderte Werden kann aber nur in einer successiven Zeitreihe geschehen; es muss also eine Zeit dauern, ehe alles das, was

ursprünglich in uns und für uns ist, zum deutlichen Bewusstsein erhoben wird. Diesen Gang der Reflexionen des Subjektes in der Zeit beschreiben, würde demnach heissen, die Geschichte des empirischen Vernunftwesens geben oder das Werden des empirisch bestimmten Menschen zur Persönlichkeit verfolgen. Versuchen wir daher kurz, die Stufen nach Fichte festzustellen, durch welche das Vernunftwesen hindurchgehen soll, um sich zur Persönlichkeit zu erheben.

Irgend eines Etwas muss sich der Mensch deutlich bewusst werden, wenn er überhaupt Bewusstsein haben und wirklich ein Vernunftwesen sein soll. Am ersten in der Zeit wird er sich des Naturtriebes bewusst. Zufolge des Bewusstwerden des Naturtriebes handelt er zwar mit Freiheit, in der oben geschilderten formalen Bedeutung des Wortes, aber ohne das Bewusstsein dieser seiner Freiheit. Er ist frei für eine Intelligenz ausser ihm, für sich aber, wenn er nur für sich selbst sein könnte, ist er auf dieser Stufe seiner Entwicklung lediglich Tier. Auf diesem niedrigsten Standpunkt seines Daseins handelt der Mensch tierisch, er unterscheidet sich in Nichts vom Tiere.

Nun ist zu erwarten, dass eine Reflexion über den tierischen Zustand des Menschen erfolgt. Die Reflexion muss aber nicht notwendig erfolgen, weil sie kein Naturprodukt ist, sie soll nur erfolgen und kann erfolgen, sie kann aber ebenso gut nicht erfolgen. Die Gesellschaft z. B., in der der Mensch lebt, kann ihm Veranlassung zu dieser Reflexion geben, aber sie auf dem Wege der Naturnotwendigkeit zu verursachen, das vermag sie nicht. Erfolgt nun die Reflexion, so reisst sich der Mensch vom Naturtriebe los, stellt sich unabhängig von ihm als freie Intelligenz hin und erhält dadurch das Vermögen, seine Selbstbestimmung aufzuschieben oder zwischen mehreren Arten, den Naturtrieb zu befriedigen, eine Auswahl zu treffen. Auf dieser Stufe seiner Entwicklung handelt der Mensch mit dem Bewusstsein seiner formalen Freiheit, da aber noch kein Trieb da ist ausser dem Naturtrieb, so handelt der Mensch, nur um den Naturtrieb zu befriedigen mit dem Bewusstsein dieser Befriedigung. Er handelt nach einer Regel, nach einer Maxime, nach welcher das Handeln ihm der Intension und Extension nach die grösste Lust, den grössten Genuss gewährt. Er handelt nach der Maxime der eigenen Glückseligkeit. Infolge der sympathetischen Triebe kann diese freilich wohl auch mit in fremder Glückseligkeit gesucht werden, aber es bleibt doch immer die Befriedigung dieser Triebe und die Lust, welche aus derselben entsteht, sonach die eigene Glückseligkeit, als letzter Zweck des Handelns. Der Mensch wird auf dieser Stufe ein verständiges, kluges Tier.

Das Wesen der dritten Stufe, die das empirische Subjekt zu erklettern hat, besteht darin, dass der Mensch sich von der Maxime der eigenen Glückseligkeit losreisst, in der Reflexion sich vollkommen von dem Naturtriebe befreit und sich in seinem

Handeln nach der Maxime der Selbständigkeit und Freiheit bestimmt. Die Bestimmung erfolgt aber reflexionslos, d. h. nur dem Triebe zur Selbständigkeit zufolge, welcher sich als Trieb zur Herrschaft äussert. Die durch das Sittengesetz geforderte und durch den Mangel der Reflexion über den Trieb zur Herrschaft noch nicht erfüllte Freiheit äussert sich als gesetzlose Willkür. Der Mensch handelt zwar nicht mehr tierisch, aber auch noch nicht moralisch, denn er macht nicht sein reines, sondern sein empirisches Ich zum Zwecke. Die Helden der Weltgeschichte liefern uns die besten Verkörperungen dieser Stufe.

Endlich besteht das Wesen der vierten und letzten Stufe der Entwicklung des Menschen darin, dass er über den Trieb zur Herrschaft oder zur gesetzlosen Freiheit reflektiert und auf diese Weise das Bewusstsein der Freiheit im vollsten Sinne des Wortes erlangt. Sein Handeln ist immer von dem Selbstbewusstsein begleitet, er macht sich die Selbständigkeit mit deutlichem Bewusstsein zum Zwecke, er will die Freiheit um der Freiheit willen erstreben und erkämpfen, er handelt aus Pflicht um der Pflicht willen, er leistet der Stimme des Gewissens mit klarem Bewusstsein und voller Ueberzeugung Gehorsam, er gewinnt das Recht des Persönlichseins, er wird Persönlichkeit. Auf dieser Stufe seiner Entwicklung erkennt er die Selbständigkeit eines Geisteslebens, einer Welt anderer Ordnung mit absoluten Werten an und fühlt sich selbst nicht mehr als Glied eines naturhaften Zusammenhangs, eines Mechanismus, sondern als Mitarbeiter und Mitkämpfer einer Welt der Freiheit.

Wie geschieht aber der Durchgang von einer Stufe zur anderen? Darauf antwortet Fichte, dass es ruckweise, in Sprüngen, nicht aber kontinuierlich geschieht, was eine Freiheitsreihe im Gegensatz zu einer Naturreihe charakterisiert. Der Sprung soll erfolgen, er braucht aber nicht notwendig zu erfolgen, und wenn er thatsächlich nicht erfolgt, so ist dafür weder die Gesellschaft, noch die Zeit, sondern einzig und allein das Subjekt selbst verantwortlich zu machen, weil es von der Freiheit, die ihm zukommt, keinen Gebrauch hat machen wollen. Für das Stehenbleiben des Menschen auf einer niedrigen Stufe seiner Entwicklung ist demnach nicht „das radikale Böse“ schuld, denn „die menschliche Natur ist ursprünglich weder gut, noch böse, sie wird erst eins von beiden durch die Freiheit.“

Durch diese kurze Charakteristik der Entwicklungsstufen, die der empirische Mensch auf dem Wege zur Persönlichkeit ersteigen soll, ist wiederum der Beweis geliefert, dass der Psychologie Fichte's die Tendenz zu Grunde liegt, die Entwicklungsgeschichte des sittlichen Bewusstseins zu konstruieren.

So haben wir nun endlich die erwünschten Werte für Psychologie und Ethik herausbekommen und wenn wir sie in die Gleichung einsetzen, so ergiebt sich, dass das Verhältniss der Psychologie Fichte's zu seiner Ethik weder gleich Null ist, wie die

absolute Ethik behauptet, noch eine negative Grösse ist, wie die relative Ethik beteuert, sondern dass es vielmehr eine positive Grösse ist, deren Positivität aus der Möglichkeit einer aufsteigenden Bewegung auf das deutlichste folgt. Daraus eben erhellt auch der synthetische Charakter der Ethik Fichte's.

Und da in der heutigen ethischen Litteratur immer mehr der Wunsch lebendig wird die absolute Ethik mit der relativen zu vereinigen, so können wir aus der Ethik Fichte's, wenn nicht mehr, so wenigstens ein Beispiel für eine mögliche synthetische Vereinigung kennen lernen.

Ein Beispiel sagen wir, nicht ein Vorbild, denn man braucht nicht alles als bare Münze anzunehmen; man kann z. B. Bedenken haben, ob unsere Freiheit in der spontanen Reflexibilität zum Ausdrucke kommt, ob die Aussage des Gewissens nicht in irgend welcher Beziehung zur Gesellschaft und zum Zeitgeist steht, und kann damit auch die Möglichkeit einer Begründung der Ethik aus dem Phänomen des Gewissens bezweifeln, usw. usw. Der Grundgedanke aber, dass im Menschen zwei Welten zusammentreffen, dass er mehr als ein psychischer Mechanismus ist, dass er eine Ursprünglichkeit in sich trägt, die von der naturalistischen Daseinsform ganz verschieden ist, durch welche er vor ein Entweder-Oder gestellt ist, und dass er durch seine eigene That sich für die eine oder für die andere Welt entscheiden kann — ein Gedanke, den Fichte in packender Weise in seiner Schrift „Bestimmung des Menschen“ entwickelt — dieser Grundgedanke steht ausser allem Zweifel.

Das ist auch derselbe Gedanke, der uns veranlasst hat, die Begriffe „Begründung“ und „Grundlage“ in die wissenschaftliche Behandlung der Ethik einzuführen. Durch die Einführung dieser Begriffe verschwindet der Gegensatz zwischen absoluter und relativer Ethik einerseits, sowie der zwischen Pflichten-, Güter- und Tugendlehre andererseits in seiner geschichtlichen Ueberlieferung.

Unsere feste Ueberzeugung ist, dass die wissenschaftliche Arbeit der Gegenwart Stoff genug bietet, um ein solches System der Ethik mit den Mitteln der modernen Forschung aufzubauen, in welchem die beiden Gesichtspunkte berücksichtigt werden. Der Schöpfer eines solchen Systems muss notwendigerweise nicht nur den Menschen, sondern auch die Menschheit, nicht nur das unmittelbare Seelenleben, sondern auch das abgelöste Geistesleben kennen. In Eucken's litterarischer Thätigkeit erblicken wir den Grundstein zu einer solchen Ethik.

Insofern kann denn auch Fichte's Schrift „Das System der Sittenlehre“, wenn auch nicht ganz stolz und rauschend, so wenigstens innerlich mit sich selbst zufrieden, ihr hundertjähriges Jubiläum feiern.



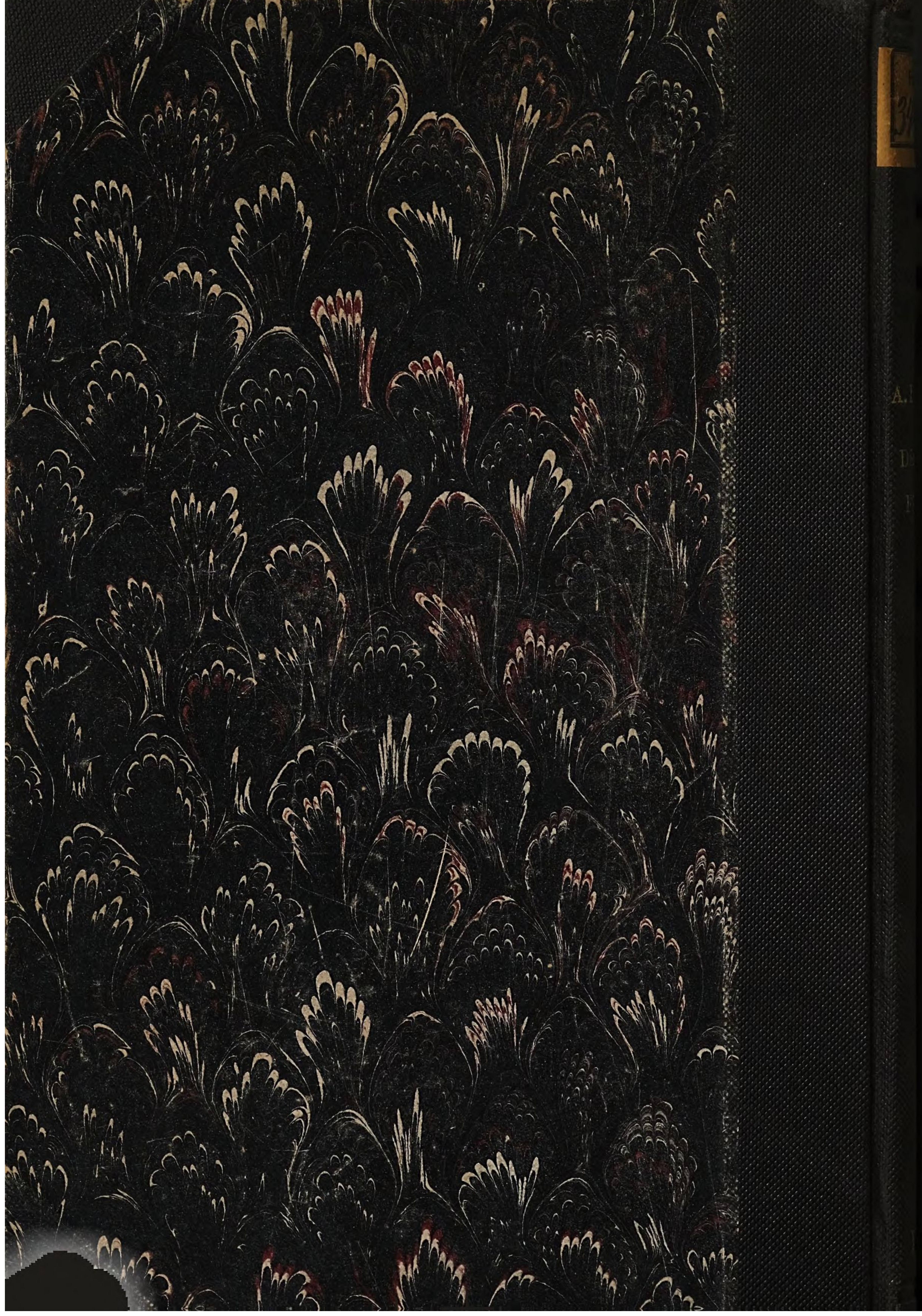
Lebenslauf.

Ich, Athanas Dimitroff, geboren am 30. (18.) Januar 1874 zu Gradetz (Bulgarien), besuchte die Bürgerschule daselbst und danach das Staatsrealgymnasium zu Sliven, welches ich 1893 absolvierte. Im Herbst desselben Jahres bezog ich als Staatsstipendiat die Universität Jena, an der ich zehn Semester studierte und mich dem Studium der Philosophie widmete. Ausserdem beschäftigte ich mich in der ersten Zeit mit Pädagogik, später auch mit Physik, Botanik und Mathematik.

Meine Lehrer waren die Herren Professoren: Auerbach, Detmer, Erhardt, Eucken, Knopf, Liebmann, Rein, Schaeffer, Stahl, H. Stoy, Thomae, Winkelmann und Ziehen.

Auch an dieser Stelle danke ich namentlich Herrn Prof. Dr. Detmer, Herrn Prof. Dr. Erhardt, Herrn Prof. Dr. Rein und Herrn Geh. Hofrat Prof. Dr. Winkelmann für die Anregung und Förderung, welche ich von ihnen empfangen habe, insbesondere fühle ich mich aber meinem verehrten Lehrer, Herrn Geh. Hofrat Prof. Dr. R. Eucken, zu Danke verpflichtet.

FRITZ GÄHR Buchbinde
F. X. Beer Nachfolger
MÜNCHEN
Löwengrube 17.



Dimitroff, Athanas,

Die psychologischen Grundlagen der Ethik J. G. Fichte's, aus ihrem
Gesamtcharakter entwickelt

Jena 1898

Ph.pr. 344 I

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11878261-3